

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

Husitská teologická fakulta

*Diplomová práce*

**Duchovní dimenze člověka v sociální práci  
s lidmi bez domova**

**Spiritual Dimension of Man in the Social  
Work with Homeless People**

Vedoucí práce:  
PhDr., Th.D., Zdeněk Vojtíšek

Autor:  
Kamil Vodička

Praha 2008

## **Anotace**

Tato diplomová práce se zabývá začleněním duchovní dimenze člověka do sociální práce s lidmi bez domova a do sociální práce obecně. V první části předkládá teoretický podklad pro takovéto začlenění. Teoretický podklad je založen na přístupu Viktora Frankla, Wilfreda C. Smithe, Abrahama Maslowa a Jacquese Waardenburga. Zabývá se perspektivou navrhovaného přístupu v České republice. Ve druhé části ukazuje možnosti zapojení duchovních témat do sociální práce. Rozebírá možný přínos zohlednění duchovní dimenze pro psychické a fyzické zdraví člověka a pro zvládání zátěžových situací (coping). Zabývá se významem odhalení smysluplnosti života. Ve třetí části je pojednáno o fenoménu bezdomovectví a důležitosti zapojení duchovních aspektů do pomoci lidem bez domova.

## **Annotation**

This master's thesis deals with the incorporation of spiritual dimension of man into the social work with homeless people and into social work in general. In the first part, the theoretical foundations for such incorporation are presented. These foundations are based on the attitude of Viktor Frankl, Wilfred C. Smith, Abraham Maslow and Jacques Waardenburg, but they address the perspective of the proposed approach in the Czech Republic. In the second part, the chances of integration of the spiritual subjects into social work are demonstrated. Possible benefits of the consideration of the spiritual dimension are analyzed with respect to mental and physical health of human and to coping with stress. Furthermore, the significance of the revelation of the meaning of life is covered. The third part describes the phenomenon of homelessness and emphasizes the importance of the application of spiritual aspects within the framework of the aid of the homeless people.

## **Klíčová slova:**

Bezdomovectví, sociální práce, náboženství, spiritualita, religionistika, smysl, holistický přístup.

## **Keywords:**

Homelessness, social work, religion, spirituality, religious studies, meaning, holistic approach.

## **Poděkování**

Děkuji panu doktoru Vojtíškovi za vstřícnost při psaní této práce, za cenné podněty a připomínky. Dále děkuji všem mým blízkým za trpělivost a podporu.

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 12. července 2008

Kamil Vodička

# OBSAH

<b>OBSAH.....</b>	<b>5</b>
<b>ÚVOD.....</b>	<b>6</b>
<b>1. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA.....</b>	<b>8</b>
1.1 <i>Neuvědomovaná religiozita – Viktor Frankl.....</i>	9
1.2 <i>Víra v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe.....</i>	14
1.2.1 <i>Perspektivy pro pomáhající profese.....</i>	17
1.3 <i>Potřeba sebetranscendence – Abraham Maslow.....</i>	18
1.4 <i>Duchovní dimenze člověka v sociálně pracovní literatuře.....</i>	20
1.5 <i>Náboženství a spiritualita.....</i>	22
1.6 <i>Explicitní a implicitní náboženství – Jacques Waardenburg.....</i>	25
1.7 <i>Náboženství a spiritualita v ČR.....</i>	29
1.8 <i>Závěr.....</i>	31
<b>2. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA V SOCIÁLNÍ PRÁCI.....</b>	<b>34</b>
2.1 <i>Sociální práce.....</i>	34
2.2 <i>Vztah k duchovním tématům z hlediska vývoje sociální práce.....</i>	37
2.3 <i>Přístup k duchovní dimenzi v rámci sociální práce.....</i>	39
2.4 <i>Prostor pro začlenění duchovní dimenze člověka do sociální práce.....</i>	41
2.5 <i>Duchovní dimenze člověka a zdraví.....</i>	45
2.6 <i>Duchovní dimenze člověka a zvládání stresu (coping).....</i>	48
2.7 <i>Smysluplnost života.....</i>	54
2.7.1 <i>Smysl v pojetí Viktora Frankla.....</i>	57
2.8 <i>Závěr.....</i>	64
<b>3. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA V SOCIÁLNÍ PRÁCI S LIDMI BEZ DOMOVA.....</b>	<b>67</b>
3.1 <i>Bezdomovectví – vymezení pojmu.....</i>	67
3.2 <i>Místo duchovní dimenze člověka v sociální práci s lidmi bez domova.....</i>	71
3.3 <i>Kvalitativní interview.....</i>	74
3.3.1 <i>Shrnutí.....</i>	78
3.4 <i>Duchovní dimenze člověka v kontextu bezdomovectví.....</i>	80
3.5 <i>Závěr.....</i>	90
<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>91</b>
<b>POUŽITÁ LITERATURA.....</b>	<b>95</b>
<b>SUMMARY.....</b>	<b>98</b>

# ÚVOD

Cílem této práce je ukázat vhodnost a zároveň nezbytnost začlenění duchovních témat do sociální práce s lidmi bez domova. Rozsáhlá literatura poukazuje na přínos začlenění duchovních aspektů do sociální práce jako takové. V kontextu bezdomovectví je však podobný přístup spíše výjimečný a v odborné literatuře téměř nereflektovaný.

Literatura pojednávající o sociální práci s lidmi bez domova se většinou omezuje na uspokojení primárních potřeb a na služby zaměřené na získání pracovních návyků.<sup>1</sup> Takovéto služby jsou pochopitelně významné, ale nelze se omezit pouze na ně.

Tato diplomová práce se soustředí na hledání potencionálních zdrojů, které by mohly napomoci úspěšné resocializaci lidí bez domova. Jedním z těchto zdrojů jsou podle některých vědeckých studií náboženství a spiritualita. Ještě konkrétněji, smysl života, který člověku poskytuje silnou motivaci vzdorovat těžké životní situaci, jakou bezdomovectví bezesporu je.

Záměrem je ukázat, že objevení smyslu života je zdrojem přístupným každému člověku. Ukázat, že pomoc v objevení životního smyslu je stejně hodnotná, jako poskytnutí jídla, noclehu, či rekvalifikačního kurzu.

Odhalení životního smyslu není nezbytně vázáno na to, zda člověk je, či není „náboženský“. Proto v této práci užívám pojmu *duchovní dimenze člověka*.

Začlenění duchovních témat do sociální práce se neobejde bez interdisciplinární spolupráce. Sociální práce je vědou a uměním zároveň. Klade vysoké nároky na znalosti pracovníka. Znalostní základ pro přístup zde navrhovaný zahrnuje poznatky religionistiky, psychologie a dalších oborů.

Spolupráce religionistiky a sociální práce není obvyklá. Jedním z cílů této práce však je prokázat vhodnost takovéto spolupráce. Religionistika může sociální práci poskytnout teoretický rámec pro integraci duchovních témat.

---

<sup>1</sup> Srov. Schwarzová 2005

Vznik této diplomové práce nelze označit jinak, než jako velmi komplikovaný proces. Během přípravné práce jsem se neustále potýkal s nedostatkem vhodné literatury k tématu. V českém jazykovém prostředí existuje k tématu bezdomovectví málo kvalitní literatury. Literatura zabývající se duchovními tématy v kontextu bezdomovectví prakticky neexistuje. Při tvorbě klíčových částí této práce jsem byl odkázán pouze na literaturu zahraniční, jejíž získání bylo rovněž komplikované. Součástí přípravy byly četné návštěvy bohoslužeb pořádaných pro lidi bez domova, rozhovory se sociálními pracovníky a se samotnými lidmi bez domova.

# 1. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA

Pro začlenění duchovních aspektů do sociální práce je potřebné disponovat určitým teoretickým rámcem. Takovýto teoretický základ se v této kapitole pokusím nastínit.

Jedním z možných přístupů k duchovní dimenzi člověka je přístup *holistický*, tedy bio-psycho-sociálně-spirituální.<sup>1</sup> Tento přístup se snaží rovnocenně přistupovat ke všem jednotlivým dimenzím tak, aby duchovní potřeby člověka nebyly opomenuty. „Jakmile bychom totiž některou z těchto stránek opomenuli, dopustili bychom se nebezpečného redukcionismu. Všechny sféry člověka tvoří navzájem jednotu.“<sup>2</sup> Takovýto celostní model člověka předložil Viktor Frankl, člověk je mu „tělesně-duševně-duchovní totalitou“. Z tohoto důvodu na v této kapitole na prvním místě stojí Frankův přístup k člověku. S přístupem Viktora Frankla se v této práci zabývám i na jiném místě, neboť Frankovo dílo, resp. jeho přístup k člověku, z hlediska existenciální analýzy mohou poskytnout velkou pomoc při práci s lidmi bez domova.

Duchovní dimenzi člověka chápe tato práce lidský vztah k oblasti obecně označované jako náboženská či duchovní. V tomto smyslu vychází tato práce z otevřené definice náboženství Jacquese Waardenburga, zahrnující explicitní a implicitní náboženství. Tato práce se straní užívání normativních definic oblastí v odborné literatuře nazývaných jako „náboženství a spiritualita“.

Vedle modelu osobnosti je pro vytvoření teoretického podkladu nezbytné předložit varianty přístupu k lidskému vztahu k transcendenci. Čtenáři předkládám tři modely takového vztahu.

Prvním z nich je model Franklův, který se podle Jankovského snažil „poskytnout spirituální pomoc bezvěrcům“.<sup>3</sup> Ve Franklově pojetí je člověku bytostně vlastní schopnost najít smysl. Zároveň však je člověku vlastní tzv. neuvědomovaná religiozita.

---

<sup>1</sup> Viz. Cimrmanová 2008, s. 137; Jankovský 2003, s. 15

<sup>2</sup> Jankovský 2003, s. 15

<sup>3</sup> Jankovský 2003, s. 153



Druhým tématem této kapitoly je přístup Wilfreda Cantwella Smithe k duchovní dimenzi člověka. Smithovo rozdělení víry a náboženských přesvědčení je významné pro možnost odhlédnutí od vlastních, či klientových náboženských přesvědčení, při začlenění duchovních témat do sociální práce.

Třetím tématem je přístup Abrahama Maslowa, jehož hierarchická tabulka potřeb je pro pomáhající profese vědomostním základem. Právě Maslow zařadil do této stupnice na nejvyšší příčku potřebu sebetranscendence.

V oddíle o náboženství a spiritualitě předkládám čtenáři vhled do diskuse o vnitřním obsahu těchto pojmů. V tomto oddíle je zároveň vysvětlen přístup Jacquese Waardenburga. Jako doplňující informace předkládám přehled pojetí spirituální dimenze člověka z hlediska sociálně pracovní literatury.

Poslední oddíl se zabývá přehledem výzkumů religiozity v České republice. Na výsledcích těchto výzkumů se ukazuje opodstatnění v této práci nastíněného přístupu k duchovní dimenzi člověka.

## **1.1 Neuvědomovaná religiozita – Viktor Frankl**

Viktor E. Frankl, zakladatel takzvané třetí vídeňské školy, školy logoterapeutické, nastínil v knize *Unconscious God*<sup>4</sup> koncepci tzv. neuvědomované religiozity.

Člověk je Franklovi tělesně-psychicko-duchovní totalitou<sup>5</sup>, kdy v jádru osobnosti stojí duchovní osoba a na ní se vrství psychologická a biologická složka. Tyto tři dimenze prostupují podvědomím, vědomím i předvědomím. Hranice mezi složkou duchovní (existenciální) a biopsychickou (pudovou – faktickou) je maximálně ostrá. *Vlastní bytí* je podle Frankla totiž bytím existenciálním, bytím *rozhodujícím se*. Pokud by byl člověk motivován pudovostí, nebyl by rozhodujícím se bytím. Podstata bytí je tedy jiné kvality, nežli fakticita biopsychické složky. Je duchovní.

---

<sup>4</sup> Frankl 2006a

<sup>5</sup> Frankl 1994, s. 124

Tato duchovní podstata může být, jak již bylo výše zmíněno nevědomá. Frankl hovoří o tzv. hlubinné duchovní osobě (v protikladu k hlubinné osobě, již zkoumá psychoanalýza). Takováto hlubinná osoba je ve svém středu nereflektovatelná a také nereflektovaná, tudíž nevědomá. „Duch je právě na počátku nevědomým.“<sup>6</sup>

K lidskému bytí jako rozhodujícímu se bytí patří svědomí.<sup>7</sup> Frankl konstatuje, že skutečně existenciální rozhodnutí se dějí nereflektovaně, nevědomě. Svědomí „se na počátku noří do nevědomí“.<sup>8</sup> Takováto rozhodnutí jsou intuitivní, člověk *tuší*, že by *tomu* tak mělo být. Intuitivně uchopené je v rozporu s praktickým rozumem – je duchovním předjímáním.

Existence jako svobodné jednání, či rozhodnutí je svobodná. Podle Frankla je svobodná od pudovosti k zodpovědnosti – používání svědomí. „Svoboda lidské vůle je tedy svobodným bytím ,od‘ pudovosti ,k‘ zodpovědnosti, k používání svědomí.“<sup>9</sup>

Člověk ve Franklově pojetí má být „pánem své vůle a otrokem svého svědomí.“<sup>10</sup> Toto svědomí má podle Frankla svůj původ v transcendenci. „Otrokem svého svědomí mohu být teprve tehdy, když ve svém sebeporozumění svědomí rozumím jako fenoménu transcendingícímu mé lidství – a tím mě samotného. ... Otrokem svého svědomí mohu být jen tehdy, když rozhovor s mým svědomím je opravdovým rozhovorem, tedy více než pouhou samomluvou – když je mé svědomí něčím víc než mé Já: když je hláskou troubou něčeho jiného.“<sup>11</sup> Za svědomím se ozývá transcendence.

Tato mimolidská instance má ze ryze osobní podstatu. „Srozumitelným se svědomí stává teprve z pohledu oblasti mimo člověka; vlastně jenom tehdy, když člověka chápeme v jeho stvořenosti, takže můžeme říci: *jako pán své vůle jsem tvůrcem – jako otrok svého svědomí stvořením*. (zvýraznění přidal K.V.) Jinými slovy: k objasnění lidské svobody stačí existencialita – k objasnění lidské zodpovědnosti se však musíme opřít o transcendentalitu lidského svědomí.“<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> Frankl 2006, s. 18

<sup>7</sup> Jakožto „orgán smyslu“ - viz Frankl 2006b, s.

<sup>8</sup> Frankl, 2006a, s. 20

<sup>9</sup> Ibid., s. 32

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Frankl 2006a, s. 33

Svědění tedy podle Frankla odkazuje k transcenci a má v ní svůj původ, je „imanentní stránkou transcendentního celku, který jako takový vyčnívá z roviny psychologické imanence a tuto rovinu transcenduje.“<sup>13</sup> Z hlediska svobody od pudovosti nemohou pudy potlačit či eliminovat sebe sama. Svědomí nemůže být odvozeno samo ze sebe.

Zde se podle Frankla objevuje rozdíl mezi náboženským a nenáboženským člověkem. Nenáboženský člověk je ten, kdo *nerozpoznal* transcendentní původ svědomí. „Své svědomí přijímá v jeho psychologické fakticitě; ten kdo se jakoby zastaví u tohoto faktu jako skutečnosti pouze imanentní – zastaví se předčasně, můžeme říci, neboť pokládá svědomí za konečnou, poslední instanci, před níž se má zodpovídat.“<sup>14</sup> Podle Frankla by však „svědomí nikdy nemohlo být rozhodným slovem v imanenci, kdyby nebylo transcendentního Ty.“<sup>15</sup> Podle Frankla samotná svoboda (*od pudovosti*) je *ničím* bez toho, aniž by byla svobodou *k* zodpovědnosti. „Ale ani být zodpovědným ještě není všechno, chybí-li zde ono *před čím*.“<sup>16</sup> Svědomí by podle Frankla nikdy nemohlo být účinné, kdyby vycházelo z člověka samotného. „Žádný ‚ideál Já‘ by nemohl být účinný, kdyby vycházel toliko ze mě, kdyby byl jen mnou samým načrtnutým předobrazem a nebyl by nějakým způsobem daný a nalezený předem; nikdy by nemohl být účinný, kdyby se jednalo o můj vlastní výmysl.“<sup>17</sup> Oproti tomu člověk náboženský si je této transcedence vědom. A vědomě se pro religiozitu rozhoduje.

Frankl se konstatuje, že odkrytím pravého Já, (které je svou podstatou duchovní) dochází k odkrytí *neuvědomované religiozity*, resp. *neuvědomované dispozice k víře*. „Ve smyslu nevědomé vztáženosti k Bohu jako pro člověka zdánlivě imanentního, třebaže také tak latentního vztahu k transcendentnu.“<sup>18</sup> V imanentní religiozitě se za imanentním Já viditelným ještě transcendentní Ty. Takováto neuvědomovaná *dispozice k víře* znamená, že člověk má od počátku „i když neuvědomovaný, přesto intencionální vztah k Bohu. A právě takto chápaného Boha nazýváme *neuvědomovaným Bohem*.“<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Frankl 2006a, s. 33n

<sup>14</sup> Frankl 2006a., s. 34

<sup>15</sup> Frankl 2006a, s.36

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Frankl 2006a, s. 38

<sup>19</sup> Frankl 2006a, s. 39; Zvýraznění přidal K.V.)

Frankl se výrazně vymezuje vůči Carlu Gustavu Jungovi v otázce původu této vrozené dispozice. Tato dispozice není archetypálního charakteru<sup>20</sup> uloženého v Ono (Id). To je pro Frankla nepřijatelné, neboť víra by pak neměla charakter existenciálního rozhodnutí! „Jung neuvědomovanou religiozitu přemístil do Ono, ... ale „Já“ pak nemusí být věřící; „Ono“ mě pak žene k Bohu, ale já se pro Boha nerozhoduji.“<sup>21</sup>

Frankl polemizuje nad kvalitou religiozity, potenciálně vycházející ze stejného zdroje jako sexualita. „Pravá religiozita nemá pudový charakter, nýbrž *charakter rozhodnutí*; religiozita stojí se svým charakterem rozhodnutí – a padá se svým pudovým charakterem. *Protože religiozita je buď existenciální nebo není vůbec.*“<sup>22</sup>

Religiozita je tedy skutečná jen tam, kde je religiozitou existenciální. Takováto religiozita vychází z existenciálního rozhodnutí člověka, nelze k ní nutit, nelze ji ukázat, nelze ji naučit. Frankl v tomto případě demonstruje tuto koncepci na příkladu lásky.

Viktor Frankl konstatoval, že na víru lze hledět jako na víru ve *smysl*. Tímto Frankl propojil výše popsanou konstrukci religiozity se svým logoterapeutickým systémem, umožňujícím lidem nalezení smyslu v životě. Na pomoc si vzal Wittgensteinův citát: „Věřit v Boha znamená vidět, že život má smysl.“<sup>23</sup> Ve spojitosti s myšlenkou lidského hledání smyslu *je náboženská víra vírou v nadmysl.*<sup>24</sup>

Smysl musí být nalezen prostřednictvím „orgánu smyslu“, svědomí. Existuje smysl konkrétních situací konkrétních lidí. Vedle tohoto smyslu existuje konečný smysl života jako celku, který se odkrývá až na konci života a k jehož dosažení vede cesta naplněním smyslu „každé jednotlivé situace podle našeho nejlepšího vědomí a svědomí.“<sup>25</sup> Smysl nejvyšší<sup>26</sup> je však z lidského hlediska neuchopitelný, nalézá se v jiné rovině, než v rovině lidské a není rozumově pochopitelný. „To co je *neuvědomované*, nemusí být *neuvěřitelné.*“<sup>27</sup> Nelze-li k nejvyššímu smyslu dojít intelektuálně, lze

---

<sup>20</sup> Jungův archetyp základní náboženské vlohy – srov. Říčan 2008, s. 204-206.

<sup>21</sup> Frankl 2006a, s. 40

<sup>22</sup> Frankl 2006a, s. 41

<sup>23</sup> Frankl 2006a, s. 77

<sup>24</sup> Ibid., s. 52

<sup>25</sup> Ibid., s. 70

<sup>26</sup> Smysl celku Frankl přirovnává k filmu, zatímco dílčí smysl představují jednotlivá políčka. (Frankl 2006a., s. 70)

<sup>27</sup> Frankl 2006a, s. 72

k němu dojít existenciálním rozhodnutím. Franklova definice víry zní: „Víra není myšlení zredukované realitou myšleného, ale myšlení rozšířené o existencialistu myslícího.“<sup>28</sup>

Jelikož tedy nelze tuto vyšší dimenzi popsat intelektuálně, je podle Frankla popisována symbolicky. „Božské symbolicky vyjadřujeme pomocí něčeho, co takové není.“<sup>29</sup> Frankl se staví k náboženství jakožto k systému symbolů „něčeho, co se nedá pojmově uchopit a slovně vyjádřit.“<sup>30</sup> Náboženství srovnává s lidskou řečí – konstatuje, že stejně jako nelze o žádné řeči říci, že předčí řeč jinou<sup>31</sup>, nelze to říci ani o náboženství. Směřuje k náboženskému pluralismu, kdy lze „prostřednictvím *každého* náboženství nalézt Boha – jediného Boha.“<sup>32</sup> Viktor Frankl v této souvislosti dospěl k názoru, že *člověk směřuje k náboženství osobnímu*, zosobněnému, „v němž každý, kdo se obrátí na Boha, může nalézt svůj osobní a primární jazyk.“<sup>33</sup>

Vedle tohoto osobního jazyka s Bohem (Já – Ty) konstatuje existenci jiného meziosobního jazyka – jazyka vnitřního (výše zmíněný „dialog“ se svědomím). Franklova „operacionální definice náboženství“ zní: „Bůh je partner naší nejintimnější vnitřní rozmluvy.“<sup>34</sup> Podle Frankla se zde lidé dělí na dva tábory – na ty, kteří soudí, že se jedná o jen a jen vnitřní rozhovor jednoho člověka – a na ty, kteří soudí, že v takovémto rozhovoru se vede dialog s někým. Podle Frankla však takovéto konkrétní přesvědčení není podstatné. „Všudypřítomnost víry – ať už jen v nevědomí a ve významu víry ve vyšší smysl – vysvětluje, že lidé, kteří se hlásí k ateismu, jak se dá empiricky prokázat, nezaostávají ve schopnosti najít ve svém životě smysl za vědomě věřícími.“<sup>35</sup>

Náboženství je podle Frankla naplněním „vůle k nejvyššímu smyslu“.<sup>36</sup> Tento výrok doplňuje podle Frankla Albert Einstein: „Být náboženský znamená nalézt

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Frankl 2006a, s. 73

<sup>30</sup> Ibid., s. 74

<sup>31</sup> „V každém jazyce se může člověk přibližovat pravdě ... a v každém jazyce se může mýlit, ba dokonce lhát.“ Frankl 2006a, s. 74

<sup>32</sup> Frankl 2006a, s. 74

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid., s. 75

<sup>35</sup> Ibid., s. 76

<sup>36</sup> Frankl 2006a, s. 77

odpověď na otázku: co je smysl života?<sup>37</sup> Stejně tak z druhé pozice jej doplňuje Wittgenstein: „Věřit v Boha znamená vidět, že život má smysl.“<sup>38</sup>

## 1.2 Víra v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe

Možným teoretickým podkladem při začlenění duchovních témat do pomáhajících profesí (nejen v oblasti práce s lidmi bez domova) může být pojetí kanadského religionisty a teologa Wilfreda Cantwella Smithe. Smithovo pojetí by mohlo pro pomáhající profese poskytnout inspirativní pojetí víry, nezávislé na náboženských institucích.

V knize *The Meaning and End of Religion* Smith kritizuje koncept náboženství (religion). Pro Smithe je pojem náboženství neudržitelný, neboť představuje projekci západní myšlenkové tradice do všech ostatních kultur (*Other Cultures*. „*The Religions*“). Naráží na skutečnost, že duchovní proudy jako např. tzv. Hinduismus či Buddhismus byly pojmenovány někým zvenku podle vzoru křesťanství.<sup>39</sup> Koncept náboženství je podle Smithe neudržitelný ze tří důvodů<sup>40</sup>: a) „Náboženství“ konkrétních věřících lidí bylo pojmenováno někým zvenku, ve většině případů nevýstižně. Toto „náboženství“ však takovýto outsider nemůže vnímat stejně, jako konkrétní praktikující (věřící); b) Jednotliví věřící mají rozdílnou víru, která se u každého jedince dále vyvíjí. Neexistuje tedy ani obecná křesťanská víra;<sup>41</sup> c) Nelze aplikovat jeden pojem na vystižení všech duchovních hnutí lidstva, neboť to je souhrnem všech jeho vyznavačů v dějinách a jejich víry.

Vycházející z této kritiky navrhuje rekonceptualizaci pojmu náboženství ve formě užití pojmu *víry* a tzv. *kumulativní tradice*.

Právě Smithova koncepce víry je zajímavá pro svou nezakotvenost v jednom jediném náboženském proudu, či instituci.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Podle Smitha (1991, s. 80-118) je islám jediným „náboženstvím“ vykazujícím podobný degradující (či reifikující) přístup vůči jiným kulturám.

<sup>40</sup> Smith 1991, s. 119-153. *Is the Concept Adequate?*

<sup>41</sup> Smith 1991, s. 191

<sup>42</sup> Ačkoliv kritici mu vyčítali, že se jedná křesťanskou projekci.

*Víra* (faith, fides) je podle Smithe na určitém stupni společná všem lidem. Je to „existenciální závazek jednotlivce vůči tomu, o čem ví, že je závazně dobré nebo pravdivé. Je to oddanost činu v tom smyslu, který člověk rozeznává jako kosmicky platný.“<sup>43</sup> Jedná se tedy o závazek vůči „transcendentním skutečnostem a hodnotám“<sup>44</sup> Víra je „kvalitou lidské osoby, ne systému. Je to univerzální orientace osobnosti k sobě samému, k bližnímu, ke světu; je to totální odpověď; cesta vidění všeho, co člověk vidí a zacházení se vším, s čím člověk zachází; je to schopnost žít na vyšší než světské rovině; vidět, cítit, jednat z hlediska transcendentní dimenze.“<sup>45</sup>

Víra tedy představuje orientaci člověka v životě. Tato víra je u *každého* člověka jiná: „...víra konkrétního člověka je aktuální vírou aktuálního člověka a tudíž nejsou ani dvě stejné.“<sup>46</sup> *Víra je vždy osobní*, neboť „není žádná obecná křesťanská víra; žádná ‚buddhistická víra‘, žádná ‚hinduistická víra‘, žádná ‚židovská víra‘. Existuje pouze má víra, a ta tvá, a víra mého šintoistického přítele, mého židovského souseda.“<sup>47</sup> Nikde neexistuje obecný prototyp takovéto víry, je to lidská každodenní odpověď transcendentnu.<sup>48</sup> Tato odpověď je „mým přítomným uvědomím si věčnosti.“<sup>49</sup>

Víra ve Smithově pojetí je „univerzální lidskou kvalitou a charakteristikou lidského druhu.“<sup>50</sup> „Víra je kvalitou lidského života... umožňuje člověku cítit se ve světě jako doma, a nalézt smysl světa a svého vlastního života, smysl, který je hluboký a konečný, a je stálý, nezávisle na tom, co by se člověku mohlo stát v rovině bezprostředních událostí. Muži a ženy tohoto druhu víry čelí katastrofám a chaosu, blahobytu a neštěstí, nevzrušeně; stojí před příležitostmi s jistotou a s nadšením; a stojí před ostatními s radostnou štědrostí.“<sup>51</sup>

---

<sup>43</sup> Smith, W. C. *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. The Westminster Press 1981, s. 119. Citováno podle: Vojtíšek 2008, s. 149.

<sup>44</sup> Vojtíšek 2008, s. 149

<sup>45</sup> Smith 1998, s. 12

<sup>46</sup> Smith 1991, s. 190

<sup>47</sup> Ibid., s. 191

<sup>48</sup> Ibid., s. 192

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Vojtíšek 2008, s. 149

<sup>51</sup> Smith 1998, s. 12

U každého člověka se liší a u každého má svou vnitřní dynamiku. Víra člověka je nová každým ránem<sup>52</sup>, každý den se vyvíjí. Proto je podle Smithe podstatné „vidět víru aktuálně, ne ideálně.“<sup>53</sup>

„Taková víra je v lidském životě normální a normativní, při jejím oslabení nastává nihilistické odcizení a ztráta identity.“<sup>54</sup> Člověk se odcizuje sám sobě, svému lidství. Lidem *ztrácejícím* víru „život sestává z hromady nesourodých prvků, mezi nimiž nenacházejí žádnou spojitost, jimž se osobní jeví jako věci a společenství se rozplývá ve strukturách a pro něž není mrtev jen Bůh, ale také řád, smysl a účel.“<sup>55</sup> K tomuto postřehu W. C. Smithe se později vrátím v souvislosti s přístupem Viktora Frankla, respektive s úlohou smyslu života. Podle Smithe ztráta víry znamená ztrátu smyslu, podle Frankla dodání víry znamená nalezení smyslu.

Víru ve Smithově pojetí je nutno rozlišovat od *náboženských přesvědčení* (faith and belief – možno také přeložit jako vyznání – srov. lat. credo, vyznávat-credere - believe), tedy nauk a doktrín. Jedná se vždy o vyjádření konkrétní víry konkrétních lidí.<sup>56</sup> Smith užívá pojmu *kumulativní tradice* (cumulative tradition), kterou tvoří tyto prvky spolu s ostatními vyjádřeními víry. Víra může být vyjadřována různě, např. pomocí umění, poezie, prózy, ale také prostřednictvím idejí, doktrín, rituálů či morálky.

Jako ostatní formy vyjádření osobní víry jsou doktríny a konfese „historické lidské konstrukty.“<sup>57</sup> Z tohoto pohledu je tedy zřejmé, že se jedná, na rozdíl od víry, která je „osobní kvalitou“<sup>58</sup>, o prvky vytvořené člověkem. Tato přesvědčení jsou „aktivitou mysli“<sup>59</sup>, podle Smithe je možné „mít přesvědčení bez víry“.<sup>60</sup>

V křesťanských dějinách byl, podle Smithe, dán historicky větší důraz na takovéto vyjádření víry ve formě doktrín a vyznání než na samotný objekt těchto

---

<sup>52</sup> Srov. Smith 1991, s. 187: „Jeho (pozn. člověka) víra je nová každé ráno.“

<sup>53</sup> Ibid., s. 189

<sup>54</sup> Vojtíšek 2008, s. 150

<sup>55</sup> Smith, 1998, s. 133; Citováno podle: Vojtíšek 2008, s. 150.

<sup>56</sup> Smith 1991, s.177

<sup>57</sup> Ibid., s. 195

<sup>58</sup> Ibid., s. 185

<sup>59</sup> Smith 1998, s. 12

<sup>60</sup> Ibid.; Orig: „It is possible, therefore, to believe without faith.“



vyjádření.<sup>61</sup> Takovéto náboženské přesvědčení vyjadřuje anglické slovo belief (sloveso believe). Hlavní otázkou lidí ze západu jiným kulturám bylo v dějinách: „What do they believe?“<sup>62</sup> Co vyznávají? Podle Smithe došlo ke ztotožnění slov vyznání a víry (víra – faith – fides ; belief – believe – credo).<sup>63</sup>

Tzv. kumulativní tradice, se v průběhu dějin vrství. Tato duchovní tradice<sup>64</sup> je tvořena konkrétními lidmi s konkrétní vírou. Je ovlivňována vírou. Na straně druhé tradice ovlivňuje člověka a jeho víru. Každý vyrůstá v určité tradici a vyrůstá v mezi lidmi, „pro něž je tato tradice smysluplná.“<sup>65</sup> Takto dochází člověk ke své vlastní víře.<sup>66</sup> „Tradice ... a jeho druzi ... vyživují jeho víru a dávají jí podobu.“<sup>67</sup> Na straně druhé víra jednotlivců tuto tradici obohacuje a pomáhá jí vyvíjet se.<sup>68</sup>

### 1.2.1 Perspektivy pro pomáhající profese

Z pohledu pomáhajících profesí takovéto pojetí „může ponechat stranou náboženská přesvědčení svých klientů, aby se plně koncentrovalo na víru jako kvalitu jejich života.“<sup>69</sup> Smithovo pojetí pokládá Zdeněk Vojtíšek (2008) za možný teoretický základ pro duchovní poradenství. Domnívám se, že i ostatní pomáhající profese mohou z tohoto pojetí vycházet. Zde se pomáhajícím pracovníkům nabízí pojetí, které nikomu nepodsouvá vlastní náboženské přesvědčení (pokud nebudeme nahlížet na konstatování, že určitá víra je univerzální jakožto podsouvání vlastního přesvědčení). Řečeno Smithovou mluvou, nepodsouvá nikomu *náboženská přesvědčení* konkrétního člověka, nýbrž nahlíží na víru jakožto společný element všech lidí. Umožňuje „proniknout hlouběji ke kvalitě klientovy osobní víry, motivovat ho k jejímu obohacování a prohlubování, a tak přispívat k jeho růstu.“<sup>70</sup>

---

<sup>61</sup> Smith 1991, s. 180

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid., s. 181

<sup>64</sup> Ibid., s. 185

<sup>65</sup> Ibid., s. 187

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., s. 186

<sup>69</sup> Vojtíšek 2008, s. 150

<sup>70</sup> Ibid.

Konkrétní člověk není nahlížen z pohledu kumulativní tradice jakožto primárně křesťan, muslim, či buddhista. Je k němu přistupováno jako k člověku, „který stojí v určité situaci s vírou (postojem k sobě, ke světu, k transcendenci).“<sup>71</sup> Takováto víra je přitom „obecně lidskou kvalitou.“<sup>72</sup>

Na stranu druhou však pracovník, sdílející určité podobné náboženské přesvědčení jako jeho klient (mohou být např. členy stejné církve, či „křesťany“), může se pokusit zapojit své přesvědčení do práce s klientem. Ovšem, vždy musí rozlišovat mezi tím, kdo jeho přesvědčení nesdílí a kdo jej sdílí. Podle toho může s přihlédnutím ke Smithově konceptu přistupovat ke klientovi.

### 1.3 Potřeba sebetranscendence - Abraham Maslow<sup>73</sup>

Ač byl Maslow vůči náboženství nepřátelský<sup>74</sup> oceňoval vnitřní zkušenostní jádro náboženství. Zabýval se zkušenostmi mystického rázu – *peak experiences*. Tyto extatické stavy se „snažil chápat jako přirozené, nezávislé na tradičních náboženských interpretacích.“<sup>75</sup>

Maslowův význam pro oblast pomáhajících profesí, spočívá ve stanovení hierarchie potřeb. Potřeby jsou řazeny podle pořadí naléhavosti a také podle pořadí, jak se projevují. Pavel Říčan konstatuje, že termín *potřeba* je možno pochopit jako *tendenci*. „Maslow chtěl patrně vyjádřit, že tyto tendence jsou člověku vlastní, že je má „od přírody“.“<sup>76</sup>

Nejzákladnější lidské potřeby jsou, v Maslowově dělení, *potřeby fyziologické*, tedy potřeby zajišťující zachování biologické existence: dýchání, jídlo, voda, spánek, homeostáze, vyměšování/vylučování a uspokojení sexuality. „Nejsou-li uspokojeny, mohou zcela ovládnout prožívání a jednání.“<sup>77</sup>

---

<sup>71</sup> Vojtíšek 2008, s. 151

<sup>72</sup> Vojtíšek 2008, s. 151; srov: Smith 1991, s. 185: „Víra, tedy, je osobní kvalitou, u níž vidíme mnoho druhů výrazu.“

<sup>73</sup> Zpracováno dle Říčan 2007

<sup>74</sup> Chápaným v podobě „náboženských organizací a jejich rekvizit“ (Říčan 2007, s. 264)

<sup>75</sup> Říčan 2008, s. 232

<sup>76</sup> Ibid., s. 233

<sup>77</sup> Ibid., s. 232

Další potřebou následující po uspokojení potřeby fyziologických je *potřeba bezpečí*. Bezpečí se zde vztahuje na bezpečí jedince, na bezpečí rodiny, na vlastní zdraví atd.

V případě uspokojení potřeby bezpečí pociťuje člověk *potřebu někam patřit a být milován* (láska a sounáležitost). Člověk touží po mezilidských vztazích, přátelích, po lásce, po sexuální intimitě. V kontextu náboženských prožitků, může být v této fázi láska prožívána a zakoušena ve vztahu člověk – Bůh. Stejně tak otázka přináležení je otevřená ve smyslu přináležení k nějaké náboženské skupině, či církvi.

*Potřeba úcty a sebeúcty* je další potřebou v hierarchii potřeb. Vyjadřuje touhu člověka po uznání svých kvalit druhými, po úctě, po vlastním sebevědomí a vysokém sebehodnocení.

Při pravidelné saturaci všech předchozích potřeb dochází k realizaci *potřeb poznání, krásy a harmonie*. Tyto potřeby jsou přechodem *k potřebě seberealizace*. „Seberealizace neznamena soustředění na sebe. Právě naopak. Člověk, který nemá osobní starosti, přestává na sebe myslet a snadno se zaujme pro tvořivou práci nebo pro boj za nějaký nadosobní cíl, ve kterém se realizuje.“<sup>78</sup>

Potřebou seberealizace obvykle končí pyramida potřeb ve většině literatury, která o ní pojednává. Abraham Maslow však doplnil ke konci života tuto stupnici o *potřebu sebetranscendence*.<sup>79</sup> Jedná se o potřebu přesahu, „hlubokého prožití toho, že člověk je součástí většího celku – lidstva, přírody, Země, a nakonec celého vesmíru.“<sup>80</sup> Zatímco v předchozích případech byly nižší potřeby upřednostňovány před potřebami vyššími, u potřeby transcendence je tomu jinak. Člověk po dosažení této potřeby ostatní potřeby transcenduje „Nepotřebuje už např. lásku lidí ... On sám miluje, více než předtím. Je to však láska, která spíše obdivuje, než touží vlastnit a spíše dává, než by čekala na obdarování, nezná žárlivost a strach.“<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Ibid., s. 233

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

V případě potřeby transcendence si nelze nepovšimnout analogie s jevy, obecně označovanými jako náboženské. „Maslow si byl dobře vědom, že to o čem mluví se obvykle nazývá náboženstvím. Usoudil však, že náboženské organizace se svými rekvizitami jsou pro podstatu náboženství zbytečné, nebo dokonce nebezpečné, protože jeho *zkušenostní jádro* potlačují, nebo slouží jako obrana proti němu. Humanistická psychologie podle jeho názoru zná a snaží se realizovat ideál přirozeného, „přírodního“ náboženství.“<sup>82</sup> Tímto přírodním náboženstvím se rozumí mj. pojem *nenáboženské spirituality*.

## 1.4 Duchovní dimenze člověka v sociálně pracovní literatuře

Studie popisující využití duchovních témat v sociální práci s lidmi bez domova většinou rozlišují pojmy náboženství a spiritualita (religion and spirituality). Většinou je „náboženství“ označením pro souhrn vnějších jevů (rituál, dogma, účast na bohoslužbách), zatímco pojem „spiritualita“ bývá chápán jako vnitřní prožitek, či vnitřní dimenze náboženského života.

Leola Furmanová (2005) se drží definice Loewenbergovy, který „navrhuje úzkou definici náboženství, identifikující člověka jako ‚religious‘, pokud náleží ke skupině sdílející víru, přijímá jejich náboženské přesvědčení, etiku, hodnoty a doktríny. A pokud se účastní na aktivitách, obřadech a rituálech vyžadovaných zvolenou skupinou.“<sup>83</sup> Pro spiritualitu nalezla ve spolupráci s Edwardem Candou společné znaky spirituality v definicích užívaných v sociální práci: „a) Základní lidská kvalita, která je pokládána za posvátnou a neredukovatelnou; b) lidské hledání smyslu a morální soustavy; c) Zážitky transpersonální povahy, ve kterých vědomí přesahuje obvyklé hranice Já (nebo osobnosti – v orig. ego); d) Vývojový proces směřování k pocitu jednoty sám se sebou a s ostatními; e) Účast na skupinách duchovní (spirituální) podpory, které mohou, ale nemusejí být náboženské (religious); f) Účast na specifickém náboženském přesvědčení nebo jednání, jako je modlitba nebo meditace.“<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Loewenberg, F. *Religion and Social Work Practice in Contemporary American Society*. Columbia University Press, New York 1988. Citováno podle: Furman et al. 2005, s. 816)

<sup>84</sup> Canda, E. & Furman, L. *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*. Free Press, New York 1999. Citováno podle: Furman et al. 2005, s. 816.

Podle Julie Sahleinové je „podle obecně přijímané definice *náboženství*: „externí výraz vnitřních náboženských přesvědčení a hodnot, které souvisejí s transcendencí nebo s poslední skutečností, s etickými kodexy, s bohoslužbou a které sjednocují jedince v morální komunitu.“<sup>85</sup> „Spiritualita, která může být pochopena jako aspekt vědomí usilující o smysl a jednotu s univerzem, a zahrnující zkušenosti s transcendentem, je zahrnuta ve výše zmíněné definici náboženství.“<sup>86</sup>

Brushová a McGeeová se opírají o definici, označující spiritualitu jako „zkušenosti a výrazy jedincova ducha v jedinečném a dynamickém procesu reflektování víry v Boha, nebo v nejvyšší bytost; je to spojení se sebou samým, s ostatními, s přírodou, nebo s Bohem; a sjednocení dimenzí těla, mysli a ducha“.<sup>87</sup>

Podle Rundquistové a Reedové (2007), „spirituální perspektiva zdůrazňuje duchovní formu sebetranscendence. Spirituální perspektiva odkazuje ke vnímání spojení s dimenzí nebo smyslem větším než člověk ve smyslu, který nikoho neponižuje, nýbrž posiluje.“<sup>88</sup>

V pracích Kristin Fergusonové (2006 a 2007) je náboženství vnímáno jako vnější aspekt religiozity, či aktivity mající souvislost s vírou: četba Bible, návštěva kostela, modlitební skupiny atd. Víra je vnímána jako víra v Boha, vnitřní složka religiozity. Spiritualita je pojata široce: v jednotlivých faith based programech, jimiž se studie zabývají, byla pozorována: „výuka duchovních principů, které zahrnují čestnost, sebekázeň a odpuštění, skrze lekce jógy, řemesla, hry, projekty služeb a dobrovolnictví.“<sup>89</sup>

Nancy Williamsová (2004) konstatuje, že „náboženství se zdá být zaměřeno na vnější manifestace spirituálního přesvědčení, zatímco koncept spirituality se zdá být více interním procesem, který zahrnuje bezprostřední spojení s Vyšší Mocí, které se děje na vysoce osobním základě... Pro účely této práce bude spiritualita odkazovat

---

<sup>85</sup> Joseph, M. V. *The Religious and Spiritual Aspects of Clinical Practice: A Neglected Dimension of Social Work*. Social Thought, 1987, 13, s. 14. Citováno podle: Sahlin 2002, s. 382.

<sup>86</sup> Ibid.

<sup>87</sup> (Meraviglia, M. *Clinical Analysis of Spirituality: Its Empirical Indicators*. Journal of Holistic Nursing, 1999, 17, 1, s. 24; Citováno podle: Brush; McGee, 2000, s. 183

<sup>88</sup> Rundquist, J. J., Reed, P. G. 2007, s. 6

<sup>89</sup> Ferguson et al. 2007, s. 39

k systému přesvědčení, který umožňuje účastníkům této studie rozvíjet vztah s Vyšší Mocí, kterou většina z nich nazvala Bohem, postojem směrem ke světu a která umožňuje osmyslování zkušeností, účast na bohoslužbách a různé náboženské praktiky, zahrnující modlitbu, která poskytla ventil jejich přesvědčení...“<sup>90</sup>

## 1.5 Náboženství a spiritualita

Výše zmíněné práce odrážejí diskusi o pojmech náboženství a spiritualita, která se vede i na poli religionistiky. Pojetí náboženství na instituční či naukovou složku, resp. vnější projev víry. Spiritualita je v těchto pracích vymezena neostře. Podstatným rysem spirituality je, ve výše zmíněných pracích, zaměření na vnitřní dimenzi člověka.

Christopher Partridge v této souvislosti konstatuje: „Je nepochybné, že jeden z významnějších rysů vývoje, zvláště v západních náboženstvích, spočívá ve vzniku soukromých, neinstitutcionálních forem víry a náboženské praxe. Posvátno přetrvává, ale stále více se nachází v netradičních formách. Existuje to, co socioložka Grace Davieová popsala jako „věřit a nikam nepatřit“. Často se argumentuje tím, že tato víra bez příslušnosti by měla být označována raději jako „spiritualita“, než jako „náboženství“.“<sup>91</sup> Hovoří o posunu od tradičních forem k víry k formám soustředícím se „na vlastní já, přírodu nebo jednoduše na sám „život“.“<sup>92</sup>

Takováto spiritualita je zaměřena na vlastní já „a je osobní a vnitřní“.<sup>93</sup> Oproti spiritualitě uvnitř náboženských tradic není takováto „*alternativní spiritualita*“ „svázána s žádnou náboženskou tradicí“.<sup>94</sup> „Ve svých cestách alternativní spiritualitou mohou jednotlivci uvažovat o Ježíšově učení, myšlenkách taoismu, anebo dokonce o duchovním významu delfínů, nebo létajících talířů, mohou brát halucinogenní látky a účastnit se kurzu meditace, ale v tom všem každopádně půjdou cestou, která je „*ušita na míru*“ právě jim a která je zaměřena na jejich já. Je užitečné tyto *individuální cesty* odlišit od toho, co je běžně považováno za „náboženství“.“<sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Williams 2004, s. 48n

<sup>91</sup> Partridge 2006, s. 17

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> Ibid.

<sup>95</sup> Ibid.; Zvýraznění přidal K.V.

Dále podle Partridge může spiritualita „být chápána jako cesta, která se soustředěním na vlastní já snaží rozšířit posvátno do celého světa a hlavně mimo hranice institucionálního náboženství. To je důležité říci, neboť na jedné straně lidé dokazují, že institucionální náboženství dusí pravou spiritualitu, a na straně druhé mnozí uvnitř náboženských tradic zase rozumějí spiritualitě jako jádru všeho pravdivého náboženství.“<sup>96</sup>

Pavel Říčan (2007) rozebírá vzájemný vztah náboženství a spirituality z jiného úhlu. Jakožto psycholog náboženství si všímá především pojetí spirituality jako prožitkové, vnitřní složky a příčin rozlišení „spirituality a náboženství“.

Počátky diskuse o spiritualitě a náboženství, spadají podle Říčana do šedesátých let dvacátého století do USA. Američtí duchovní hledači, vymezující se vůči tradičním církvím, razili heslo *„I am not religious, but I am spiritual!“*<sup>97</sup> Podle Říčana se za tímto heslem skrývá ideologický spor: „Mládež opouštěla církve s jejich pravověrným učením a tradičními formami bohoslužeb i životního stylu, její revolta však byla spojena s hledáním něčeho, co by zaplnilo vzniklé vakuum (Roof, 1993). Šlo hlavně o to, zachovat hodnoty křesťansky orientovaného humanismu a obohatit je o impulzy přebírané z náboženství Východu, zvláště v té podobě, jakou nabyly v hnutí New Age. Sám pojem náboženství se ovšem jevil jako natolik synonymní s etablovaným křesťanstvím, že se stal – spolu s ním – terčem averzní hostility.“<sup>98</sup> Říčan toto hledačské hnutí pokládá za kryptoreligiózní fenomén.<sup>99</sup>

Pro ztotožnění pojmu náboženství a křesťanství svědčí podle Říčana i to, že pod pojem spirituality jsou zahrnovány prvky z východních náboženství. Může se jednat např. o kurzy buddhistické meditace.<sup>100</sup>

Užívání pojmů spiritualita je tedy podle Říčana spojeno s vymezením se vůči tradiční formě náboženství, respektive křesťanství. Samotný pojem spirituality je

---

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Říčan 2007, s. 11

<sup>98</sup> Ibid., s. 49

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid., s. 51

však dosti široký a vědci jsou vzdáleni jednotné definice<sup>101</sup> což se projevuje i v samotném zkoumání spirituality.<sup>102</sup> Společným prvkem definic a pojetí spirituality je *spojení s prožitkem a s individuální stránkou člověka*. Říčan určil spiritualitu (2002) jakožto prožitkovou, niternou součást širšího pojmu religiozity, která zahrnuje i aspekt vnější – kultický, sociální atd. Takovéto pojetí zohledňuje významnou část obsahu pojmu spirituality avšak další část (viz. Partridge) zůstává „za dveřmi“.

V otázce *spirituálních prožitků* se jedná podle Říčana o prožitky tradičně chápané jako náboženské, „ke kterým dochází mimo rámec náboženských organizací a bez vztahu k doktrínám těchto organizací.“<sup>103</sup> Tento postoj je vyjádřen v pojmu *nenáboženská spiritualita*, kde „nenáboženský“ znamená distancovaný od křesťanské tradice. Zde najít paralelu s myšlením *Abrahama Maslowa*, který se zabýval extatickými prožitky „*peak experiences*“ a pro kterého byla významná přirozená lidská potřeba transcendence. Maslow zdůrazňoval myšlenku „přirozeného, přírodního náboženství“, v jehož centru se nachází významný vnitřní prožitek. „Možná to byl právě Maslow – kultovní ideolog amerických hledačů šedesátých let, kdo inspiroval onen slogan „not religious, but spiritual“.“<sup>104</sup>

Rozlišení spirituality jakožto individuální, vnitřní složky se odráží v polarizaci pojmů spiritualita a náboženství. Náboženství bývá stavěno do kontrastu vůči spiritualitě jako něco vnějšího. Pargament<sup>105</sup> hovoří o polarizaci ve smyslu *individuální versus instituční*. Pojem náboženství se takto zužuje pouze na instituční, či naukovou složku. Spiritualita představuje individuální záležitost – prožívání a jednání. V tomto smyslu rozuměli náboženství téměř všichni autoři publikující o užití duchovních témat v pomoci lidem bez domova.

Pokud přijmeme výše zmíněné vymezení spirituality, zůstává otázkou, v jakém vztahu stojí náboženství a spiritualita. Badatel Pargament považuje spiritualitu za hledání posvátna, zatímco náboženství je „hledání něčeho významného způsobu, které

---

<sup>101</sup> Srov. Říčan 2007, s. 44

<sup>102</sup> Říčan 2008, s. 63

<sup>103</sup> Ibid., s. 51n

<sup>104</sup> Ibid., s. 234

<sup>105</sup> Říčan 2007, s. 50



mají vztah k posvátnému“.<sup>106</sup> Spiritualita tedy je „klíčovou a jedinečnou funkcí náboženství“. Náboženství je nahlíženo jako širší pojem, jehož součástí je spiritualita, vedle ní, ale zahrnuje i řadu dalších aktivit majících vztah k posvátnu. Jejich nositelům „ale nemusí na posvátnu vůbec záležet“.<sup>107</sup> Podle Říčana toto pojetí umožňuje pracovat s pojmem spirituality, aniž by se měnil pojem náboženství.

Říčan uvádí také pohled badatele Zinnbauera, který vidí v náboženství jednu z možností projevu spirituality. Je tedy podle něj možné mít spirituální prožitky nezávislé na organizaci a učení. Skutečnou extázi tedy může člověk prožít „třeba při vrcholné zkušenosti v přírodě, v milostném vztahu, při porodu nebo jiné existenciální události...“<sup>108</sup>

## 1.6 Explicitní a implicitní náboženství – Jacques Waardenburg

Výše uvedená vymezení se zaměřují na definování podstaty náboženství a spirituality. V tomto kontextu může mnohé ozřejmit přístup nizozemského religionisty Jacquese Waardenburga. Waardenburg (1997) konstatoval, že normativní definice nejsou s to zahrnout náboženské proudy, působící mimo normativní rámec. Waardenburg vychází z „jednoznačného příklonu k otevřenému, deskriptivnímu a nenormativnímu pojmání náboženství“.<sup>109</sup> Jeho kritika normativních definic náboženství vychází z faktu, že „chápání jiných náboženství (bylo – doplnil K.V.) stále podmíněno tím, jaký vůči nim zaujímalo postoj vlastní náboženství“.<sup>110</sup> Pro západní pojetí náboženství bylo normou pro tvorbu ostatních definic křesťanství.<sup>111</sup>

Podle Waardenburga náboženské systémy nabízejí „symboly a znaky, které usměrňují jak vztahy mezi jedincem a jeho existencí, tak jeho vztahy ke společenství, k němuž náleží. V těchto znacích a symbolech se pojí existenciální náboženský význam s významem sociálním.“<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Podle Říčana 2007, s. 45

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Podle Říčana 2007, s. 45

<sup>109</sup> Waardenburg 1997, s. 130

<sup>110</sup> Ibid., s. 131

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Ibid., s. 122

Normativní pojetí dokáže rozeznat jen tzv. *explicitní náboženství*<sup>113</sup>, zatímco tzv. *implicitní náboženství* zůstává mimo definice. Pojem explicitního a implicitního náboženství může být vhodným pro aplikaci na debatu o spiritualitě a náboženství.

Explicitními náboženstvími jsou taková náboženství, „která jejich přívrženci chápou jako náboženství vědomě a která tak i vědomě interpretují“.<sup>114</sup> Oproti tomu implicitní význam náboženství „vnímají zainteresované osoby jako náboženský nevědomě“.<sup>115</sup> Waardenburg užívá analogii z gramatiky, kdy implicitní náboženství může vystihnout věta: „Věda je pro něj náboženství.“<sup>116</sup> Explicitní náboženství oproti tomu vystihuje věta: „Jeho náboženství je buddhismus.“<sup>117</sup>

Pro Waardenburga je v otázce přístupu k explicitním náboženstvím ze sémantické roviny podstatná schopnost náboženství „osmyslovat a ovlivňovat představy, city a činy věřících“.<sup>118</sup> Pro Waardenburga je nejdůležitější nahlížet na náboženství jako na „rezervoáry a mediátory smyslu“.<sup>119</sup> Z hlediska přístupu fenomenologického je pro Waardenburga podstatné zkoumání náboženských intencí.<sup>120</sup>

Implicitními náboženstvími rozumí Waardenburg fenomény, „které fungují podobně jako náboženství, aniž by se o nich dalo hovořit v pravém slova smyslu“.<sup>121</sup> Náboženská povaha těchto fenoménů je tedy méně zřejmá, avšak plní náboženskou funkci. Tyto fenomény zůstávají religionistice často skryty, neboť nezapadají do normativních konceptů náboženství. Pro identifikaci implicitních, jakožto i explicitních náboženství lze užít několik charakteristických aspektů a rysů náboženství.

Otevřený koncept se neptá po podstatě náboženství, ale rozpoznává náboženství na základě přítomnosti několika aspektů. Jedná se o: a) *Nábožensky vykládané skutečnosti*; b) *Nábožensky vykládané zkušenosti*; c) *Nábožensky vykládané normy*.<sup>122</sup>

---

<sup>113</sup> Ibid., s. 128

<sup>114</sup> Ibid., s. 123

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> Ibid., s. 125

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid., s. 126

<sup>121</sup> Ibid., s. 127

<sup>122</sup> Ibid., s. 15-17

*Nábožensky vykládaná skutečnost* znamená existenci víry ve vyšší nebo nadpřirozenou skutečnost ve všech náboženstvích.<sup>123</sup> Tato skutečnost může být chápána v rámci schématu „skutečnosti a ‚metaskutečnosti‘, nebo přirozenosti a ‚nadpřirozenosti‘“. <sup>124</sup> Waardenburg připomíná, že s nábožensky vykládanou skutečností se lze v náboženstvích setkat i v naprosto konkrétní podobě, obrazně vyjádřené pojmy jako: bozi, démoni, předci, duchové, duše, nebe, peklo atd.<sup>125</sup>

*Nábožensky vykládané zkušenosti* jsou takové zkušenosti, které jsou nábožensky vykládány. Jedná se o spektrum „tělesně – kosmických, extatických, inspiračních, mystických a podobných zkušeností určitých osob, které sice mohou být těmito osobami a jejich skupinami ovlivňovány, nikoli však kontrolovány, a které na ně působí tak, že je mění“. <sup>126</sup> Mohou být vykládány jako manifestace vyšší skutečnosti, nebo jako komunikace s ní. Jejich podstatným rysem je, že „vedou k novým náhledům na skutečnost a poskytují pokyny ke správnému způsobu života“. <sup>127</sup> Jako náboženské mohou být takovéto zkušenosti označeny poté, co jsou dotyčnou osobou, nebo skupinou, uvedeny do souvislosti s „druhou“ stranou skutečnosti.

*Nábožensky vykládané normy* jsou „absolutně stanovené normy, pravidla a zákony, které se svým kategorickým způsobem a svým spojením s náboženskými protiklady odlišují od obyčejných morálních ustanovení, pravidel a zákonů. Týkají se především kosmu, společnosti a chování jednotlivce“. <sup>128</sup>

Kromě těchto aspektů jsou v náboženstvích, podle Waardenburga, přítomné tzv. vedlejší znaky. První znak bychom mohli v kontextu křesťanství pojmenovat vírou. Waardenburg konstatuje, že náboženství se vztahuje na něco empiricky neuchopitelného. „Tento vztah byl v některých náboženstvích nazván vírou.“ <sup>129</sup> Podle Waardenburga lze tento vztah lépe vystihnout obecným pojmem „náboženský“. „Náboženský je člověk, který se vztahuje k něčemu pro něj posvátného mimo empiricky danou oblast.

---

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Ibid., s. 16

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Ibid.

<sup>129</sup> Ibid., s. 17

Druhým znakem je napětí mezi „daným“ (empirickým světem) a „Jiným“ (vyšší skutečností). „Dané má být nahlíženo ve světle tohoto jiného.“<sup>130</sup> Člověk má z tohoto zorného úhlu dané buď akceptovat, anebo je v určitém směru měnit. Napětí se netýká jen jednání, ale i názoru. Jiné je myšleno a představováno vždy pomocí zde „daných“ forem.

Třetím znakem je napětí v samotné náboženské oblasti. Jedná se o napětí mezi pozemskou náboženskou skutečností na jedné straně a na straně druhé mezi „ne-danou skutečností náboženství“.<sup>131</sup> „Skutečnost náboženství je to, oč dotýčným lidem nakonec jde; náboženská skutečnost, tzn. skutečnost faktů, jež jsou zkoumány religionistikou, je ve srovnání s ní druhořadá.“<sup>132</sup>

Jako čtvrtý znak uvádí Waardenburg schopnost náboženství dávat člověku smysl. „Skutečnost náboženství se tedy jeví jako poslední základ lidského osmyslování, orientací, pořádků.“<sup>133</sup> Ostatní hlediska nabízející osmyslování jsou oproti náboženskému „absolutnímu“ východisku pouze relativní.

V případě implicitních náboženství k tomu ještě přistupují i indicie, umožňující jejich identifikaci.<sup>134</sup> Indiciemi mohou být: iracionální argumentace, původ obestřený tajemstvím, sakralizace, či absolutizace některých přírodních, či kulturních fenoménů, případně osob atd.<sup>135</sup>

Při akceptování Waardenburgova pohledu na definice náboženství tedy lze odhlédnout od diskuse po substantiální definici náboženství a spirituality. Waardenburgovo pojetí zahrnuje obě tyto dimenze a umožňuje za pomoci znaků náboženství hledat i náboženství imanentní. Waardenburgovo pojetí umožňuje upustit od poněkud vágních normativních definic náboženství a spirituality. Tento koncept náboženství představuje podle mého názoru vhodné východisko z otázky definování spirituality, či náboženství. Jeho výhodou je, že se soustředí na znaky a aspekty, které jsou vlastní jevům, jež označujeme jako náboženské.

---

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Ibid., s. 18

<sup>132</sup> Ibid.

<sup>133</sup> Ibid.

<sup>134</sup> Ibid., s. 129

<sup>135</sup> Ibid.

## 1.7 Náboženství a spiritualita v ČR

Ačkoliv se množí stereotypní prohlášení typu „češi = ateisté“, výzkumy ukazují že tomu tak není. Spíše než ateismus se v České republice projevuje relativně nízká míra církevní afiliace v porovnání s ostatními evropskými státy. Nízká příslušnost církevní afiliace však neznamená absenci religiozity, či spirituálních potřeb. Naopak, jev, který lze v ČR sledovat lze popsat spíše jako antiklerikalismus. Tedy jakási nedůvěra vůči církvím, resp. institucionalizovanému náboženství.

Zdeněk R. Nešpor (2004) konstatuje, že tvrzení o českém národu jakožto o národu nenáboženském je velmi zjednodušené. Sčítání lidu v roce 1991 a 2001 zaznamenala razantní navýšení počtu respondentů označujících sebe sama jakožto ateista – z 39,9 % na 59 %. Potíž těchto výzkumů však byla ta, že jako jediné měřítko „náboženskosti“, či religiozity pojaly církevní indikátory – tedy členství v církvích. Respondent mohl zvolit zda je členem nějaké církve, mohl zapsat že je ateista, měl právo neodpovědět. I další kvantitativní výzkumy se zaměřily na formy církevního života jako na jediný indikátor religiozity.<sup>136</sup> „Formálně organizované typy religiozity tak jsou, alespoň z určitého pohledu, studovány dostatečně, jenže ... v tomto případě se naneštěstí nejedná o nejdůležitější část náboženské sféry, jež by měla být studována. I zkušenosti ze západní Evropy totiž ukazují, nebudeme-li věnovat pozornost podobným indikátorům domácím, že privatizované formy religiozity, stejně jako její implicitní formy, v současnosti vyžadují mnohem větší pozornost.“<sup>137</sup>

Kvantitativní výzkumy v ČR, včetně sčítání lidu, se zaměřily především na církevní afiliaci jakožto na hlavní indikátor religiozity. *Necírkevní náboženský a spirituální život zůstal před dotazníky skryt.*

Z obou výše zmíněných sčítání lidu vyplývá razantní snížení členů tradičních církví na jedné straně a na straně druhé strmý nárůst počtu „ateistů“.

Relativně vysoký úbytek lidí hlásících se k jednotlivým církvím (v r. 1991 – 43,2 %, v r. 2001 již jen 32,2 %) byl, podle Nešpora, způsoben: úmrtími starších

---

<sup>136</sup> Nešpor 2004, s. 22

<sup>137</sup> Ibid.

věřících, komplexnější informovaností o náboženství a církvích (odpadla nekritická idealizace), vztahy ke státu (majetkové restituce atd.) a jejich aktivitami na poli politiky a demokratické společnosti.<sup>138</sup> Souběžně s tímto je potřeba podotknout, že ačkoliv se k církvím v roce 1991 hlásilo 43,2 %, byla po celá devadesátá léta vysoce nízká míra účasti na kulturních praktikách, bohoslužbách apod. Tato účast se týkala především starší populace.<sup>139</sup>

V Čechách však není vhodné hovořit o „odpadlictví“ od náboženství. Opak je pravdou. Na našem území však převládá silný antiklerikalismus, tedy nedůvěra vůči institucionální formě náboženství a stranění se církví.<sup>140</sup> Kořeny tohoto jevu hledá Nešpor v 19. století „Náboženská identita, fungující jako osobní symbolické univerzum, ... postupně byla nahrazena identitou národní, následovanou třídní identitou a scientistním, „vědeckým“ pohledem na svět, ... náboženství přestalo hrát někdejší roli, s výjimkou příležitostně vyhledávaného, avšak nikoliv nezbytného folkloristického prvku či přežitku. ... Pozdější komunistický režim tento proticírkevní trend samozřejmě ještě posílil.“<sup>141</sup>

Podle Dany Hamplové<sup>142</sup> neznamená oslabování vlivu tradičních náboženských institucí odvrát od náboženství. Spíše se projevuje jiný typ religiozity. „To co Češi odmítají, není nadpřirozeno jako celek, ale spíše tradiční náboženské systémy a organizované náboženství obecně.“<sup>143</sup> Spíše než církevní formy zbožnosti jsou v Čechách významnější její privatizované podoby: víry bez přináležení.<sup>144</sup>

*„Nenáboženská spiritualita“, tedy přesněji řečeno necírkevní, je převládajícím trendem v českém obyvatelstvu.*<sup>145</sup> „Velká populace se nachází na „pomezím území“ mezi náboženstvím (chápaným jako církevní – pozn. K.V.) a jeho opozitem: Tito lidé se nepovažují za členy církví a nepodílejí se na aktivitách jakéhokoli tradičního

---

<sup>138</sup> Ibid., s. 25

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid., s. 26 – 28

<sup>141</sup> Ibid., s. 28

<sup>142</sup> Hamplová, D. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Sociologické texty/Sociological Papers 00:3. Sociologický ústav AV ČR, Praha 2000, s. 43–48. Citováno podle: Nešpor 2004, s. 25

<sup>143</sup> Nešpor 2004, s. 25

<sup>144</sup> Ibid.

<sup>145</sup> Ibid., s. 28

náboženství, avšak zároveň se nepovažují za úplné agnostiky a tím méně ateisty.<sup>146</sup> Privatizovaná spiritualita ovšem není cizí ani členům tradičních církví. Podle výzkumu ISSP věří tradiční křesťanské nauce v rámci církví asi pětina lidí.<sup>147</sup>

Na příkladu české společnosti vidíme možnost existence zapojení duchovní dimenze člověka do pomáhajících profesí a také její existenci v české společnosti. Ta bývá mnohdy vydávána za „bezbožnou“, ateistickou. Nízká míra příslušnosti v církvích nás však neznamena, že by neexistovaly spirituální potřeby člověka. Tyto potřeby jsou v českém prostředí uspokojovány jinými způsoby.<sup>148</sup>

## 1.8 Závěr

V první části této kapitoly jsem se pokusil předložit možný teoretický rámec pro začlenění spirituální dimenze člověka do sociální práce. Cílem je ukázat vhodnost a zároveň nezbytnost začlenění této oblasti do pomoci lidem bez domova. Pro provádění celostního přístupu je teoretický základ nutný.

V kontextu bezdomovectví může být významný přístup Viktora Frankla, soustředící se na nalezení životního smyslu. Tento přístup je založen na předpokladu, že člověku je bytostně vlastní schopnost tento smysl rozeznat. Touto schopností je svědomí, které je duchovního charakteru odkazuje k transcendenci. Obzvláště důležitá je Franklova koncepce, chceme-li pochopit východiska tzv. holistického, čili celostního přístupu.

Hierarchická stupnice potřeb Abrahama Maslowa na jejímž vrcholu stojí potřeba sebetranscendence je pro pomáhající profese velmi významná. Pro začlenění duchovní dimenze člověka do sociální práce je důležité, že podle Maslowa je tendence pro vztahování se k transcendenci člověku vlastní. Zároveň je v oblasti pomáhajících profesí

---

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Hamplová, D. *Náboženství...* s. 47. Citováno podle: Nešpor 2004, s. 28

<sup>148</sup> Otázkou však je kvalita a podoba tohoto spirituálního života. Člověk budující si svůj vlastní spirituální svět na současném náboženském trhu je zahlcen množstvím nabídek a může rezignovat na hledání „cesty“, anebo tato cesta může být patologická. Další otázkou je, na koho se má obrátit člověk, který je spiritual but not religious a pociťuje obtíže ve své víře či v životě. V křesťanství je k dispozici kněz či kazatel. V neorganizovaných formách je však právě existence kněze něco nemyslitelného. Zde se otevírá prostor (či spíše nutnost) právě pro samostatný obor duchovního poradenství.

pyramida potřeb významná pro rozlišování vhodnosti uplatňování zásad holismu v závislosti na míře saturace jednotlivých potřeb. Saturace potřeb základních je nadřazená potřebám vyšším (odhlédneme-li od potřeby sebetranscendence). Jednoduše řečeno, má-li klient hlad, či pociťuje-li chlad, je nejprve potřeba postarat se zajištění jídla a tepla, spíše než navození debaty o spirituálních tématech.

Přístup Wilfreda Cantwella Smithe umožňuje diferencovat mezi vírou a náboženskými přesvědčeními. Opírá-li se pomáhající pracovník o tento přístup, má možnost zaměřit se na klientovu víru, jakožto obecnou lidskou kvalitu. Může se tak vyvarovat, jakkoliv neúmyslnému, podsouvání vlastních náboženských přesvědčení. Na druhou stranu tento přístup pomáhajícímu pracovníku dovoluje zahrnout do práce s klientem i vlastní náboženské přesvědčení, zastávají-li je oba dva.

Společným hlediskem Frankla, Maslowa a Smithe je, že člověku je směřování ke vztahu k transcenci bytostně vlastní. Frankl vyjadřuje toto směřování duchovní podstatou osobnosti. Smith argumentuje vírou jakožto obecnou lidskou kvalitou. Maslow hovoří o potřebě (resp. tendenci) člověka k sebetranscendenci.

V rámci diskuse o pojmech vztahujících se k duchovní dimenzi člověka, tedy především o „náboženství a spiritualitě“, předkládá tato práce koncept Jacquese Waardenburga. Toto pojetí pojímá náboženské jevy ne-normativně. Waardenburgův přístup umožňuje, pomocí tzv. hlavních a vedlejších znaků náboženství, odhalit jak náboženství explicitní, tak i tzv. náboženství implicitní. Zároveň tento přístup umožňuje odhlédnout od normativních definic fenoménů.

V rámci pasáže o výzkumech religiozity v České republice měl čtenář možnost shledat, že tvrzení o české společnosti jako o „ateistické“ se nezakládají na věrohodných údajích. Česká religiozita je umístěna většinou mimo tradiční náboženské společnosti. Kořeny tohoto jevu vidí Karel Nešpor v českém antiklerikalismu, v nedůvěře v církve. Z cenů v letech 1991 a 2001 vyplynul razantní úbytek osob hlásících se k církevní příslušnosti. Ovšem většina obyvatelstva se neměla v těchto cenzech ke své duchovní dimenzi jak přihlásit, neboť nejsou ani ateisty, ani agnostiky, avšak ani nepatří k jakékoli církvi. Česká religiozita je podle studie *Jaká víra?* religiozitou privatizovanou. Setkáváme se s fenoménem víry bez přináležení.



Vzhledem k tomuto trendu v české společnosti se výše nastíněný celostní přístup k člověku jeví jako velmi vhodný. A dovoluji si konstatovat, že takovýto přístup je vhodný *zejména* v české společnosti. Umožňuje přistupovat k člověku jako k bio-psycho-sociálně-duchovní jednotě, přičemž není omezen na jakoukoliv církev, či náboženská přesvědčení. Znalost přístupu výše zmíněných autorů může pomáhajícím profesím v české většinově necírkevní společnosti poskytovat vhodné teoretické pozadí.

## 2. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA V SOCIÁLNÍ PRÁCI

Tato kapitola se zabývá konceptualizací sociální práce a hledáním prostoru pro využití duchovních aspektů v rámci tohoto oboru. Sleduje přítomnost duchovních témat v dějinách (před-dějích) oboru a jejich vytěsnění v období zvědečtění oboru. Rozebírá pohledy k duchovní dimenzi člověka a konkrétní praktické přístupy. V další části se zabývá vlivem duchovní dimenze člověka na fyzické a duševní zdraví a zvládání zátěžových situací. Samostatně pojednává o významu nalezení smysluplnosti života. Součástí této pasáže je vysvětlení přístupu Viktora Frankla.

### 2.1 Sociální práce

Podle Pavla Navrátila je sociální práce zároveň vědou a uměním.<sup>1</sup> Sociální práce vyžaduje od pracovníka osobní předpoklady, jako talent, či tvořivost a široké znalosti z jiných oborů. Jakožto „obor orientovaný na řešení lidských problémů hraničí s řadou akademických i praktických disciplín, které se zabývají životem člověka“.<sup>2</sup> Mezi tyto disciplíny patří filosofie, religionistika, právo, sociologie, politologie, psychologie, pedagogika dětí i dospělých, kriminologie, psychiatrie, sociální pediatrie a další obory.<sup>3</sup> Od těchto disciplín se však odlišuje *důrazem na sociální fungování klienta*.<sup>4</sup> „Sociální práce integruje poznatky jiných disciplín s ohledem na tuto svoji optiku a úkol.“<sup>5</sup> Spolupráce religionistiky a sociální práce může skýtat velký přínos. Matoušek konstatuje: „Náboženská věda může přispět poskytnutím archetypových odpovědí na věčné otázky po mimo-lidském zdroji morálky, solidarity a smyslu existence.“<sup>6</sup> Laura Praglinová se domnívá, že religionistika by mohla přinést do sociální práce lepší konceptualizaci duchovní dimenze a pomoci navrhnout metody pro začlenění duchovních témat do tohoto oboru.<sup>7</sup>

Právě kvůli interdisciplinárnímu charakteru sociální práce by podle mého názoru být práce s duchovní dimenzí člověka samozřejmou součástí sociální práce. Výhody

---

<sup>1</sup> Matoušek et al. 2007, s. 192

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Podle Matoušek et al. 2007, s. 10; pořadí disciplín je zachováno podle předlohy

<sup>4</sup> Matoušek et al. 2007, s. 192

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Matoušek et al. 2007, s. 10

<sup>7</sup> Praglin 2004, s. 81

takovéhoto přístupu vyplývají z přínosu člověku, mimo jiné, v oblastech zdraví, zvládání náročných situací a smysluplnosti života. Vzhledem k velké úloze psychologie v rámci sociální práce lze pro podporu výše uvedeného tvrzení předložit psychologické studie konstatující přínosnou úlohu „náboženství a spirituality“ pro jedince.<sup>8</sup>

Navrátil předkládá pestrou šíři pojetí sociální práce, které za cíl považují podporu sociálního fungování klientů.<sup>9</sup> Klíčovým pojmem těchto definic je pojem *sociální fungování*. Jako jednu z definic uvádí definici Carltonovu, vymezující sociální fungování jako „schopnost lidí provádět úkoly denního života a angažovat se ve vztazích k jiným lidem způsobem, který je uspokojivý jak pro ně samé, tak pro druhé a odpovídá potřebám organizované komunity“.<sup>10</sup> Bezprostředně se toto hledisko dotýká schopnosti (individuální či kolektivní) zvládat problémy i otázky sociálního kontextu, v němž klient o řešení usiluje.<sup>11</sup>

Americká Národní asociace sociálních pracovníků (NASW) vymezila *potřeby*, k jejichž uspokojení má sociální fungování přispět. „Toto fungování zahrnuje uspokojování potřeb jak základních, tak těch, na kterých závisí jeho (člověka – přidal K.V.) uplatnění ve společnosti. Lidské potřeby zahrnující tělesné aspekty (jídlo, přístřeší, bezpečí, zdravotní péče a ochrana), osobní naplnění (vzdělání, odpočinek, hodnoty, estetika, náboženství, dosažení úspěchu), emocionální potřeby (pocit sounáležitosti, vzájemná péče, společenství) a adekvátní sebepojetí (sebedůvěra, sebeúcta a osobní identita).“<sup>12</sup> Tyto potřeby odpovídají struktuře potřeb podle Abrahama Maslowa. Sociální fungování tedy zahrnuje i uspokojování „potřeb náboženských“. S vědomím tohoto lze odpovědně konstatovat, že práce s duchovními tématy by měla být naprosto legitimní a rovnocennou součástí sociální práce.

Navrátil referuje o různosti porozumění významu konkrétních *faktorů* sociálního fungování. Na straně druhé zahrnuje tato diverzita různé porozumění situačním faktorům sociálního fungování, které „sehrály, nebo sehrávají v životě určitého klienta,

---

<sup>8</sup> Viz. kapitola o vlivu duchovní dimenze na zdraví člověka

<sup>9</sup> Matoušek et al. 184-186

<sup>10</sup> Carlton, T. O.: *Clinical social work in health settings: A guide to professional practice with exemplars*. Springer, New York 1984. Citováno podle: Matoušek et al. 2007, s. 186

<sup>11</sup> Matoušek et al. 2007, s. 185

<sup>12</sup> Matoušek et al. 2007, s. 186

nebo určité skupiny klientů rozhodující úlohu.<sup>13</sup> Varianty pohledu na tyto faktory jsou formulovány v *paradigmatech sociální práce*<sup>14</sup> Navrátil konstatuje obtížnost „vtěsnání“ osudů klientů do jednotlivých paradigmat. Podle Navrátila by měla být individuálně zohledněna individuální konfigurace bariér a předpoklady sociálního fungování klienta. „Tato specifická individuální konfigurace životních okolností bývá obvykle označována termínem *životní situace*. Reflexe životní situace klienta (nebo kategorie klientů) je prvním a nezbytným krokem k volbě takových cílů a metod intervence, které mohou přispět ke změně životní situace klienta, posílit jeho schopnost zvládat požadavky prostředí, a přispět tak k obnovení, nebo udržení jeho sociálního fungování.“<sup>15</sup> Tento požadavek ve své podstatě zahrnuje takové metody a aspekty, které umožňují pozitivní změnu. V oblasti bezdomovectví byla pozitivní změna za pomoci duchovních témat zaznamenána několika studiemi.<sup>16</sup>

Z hlediska jednotlivých paradigmat se otevírá prostor pro práci s duchovní dimenzí člověka především v rámci *paradigmatu terapeutického*. Tématika duchovní dimenze člověka, jakožto člověku bytostně vlastní, však může být sociálním pracovníkem využita v jakémkoliv paradigmatu.<sup>17</sup>

Cílem terapeutického paradigmatu je „duševní zdraví a fungování člověka“.<sup>18</sup> Sociální práce z tohoto úhlu pohledu je terapeutickou intervencí mající za cíl zajištění jedincovy, či skupinové psychosociální pohody. Prostředkem podpory změny je podpora a usnadňování individuálního rozvoje. Sociální pracovník v tomto případě těží zejména z poznatků psychologie a z psychoterapeutického výcviku.<sup>19</sup> Z hlediska tématu této práce lze dodat, že součástí terapeutovy výbavy by mohl být také výcvik logoterapeutický a religionistické (případně teologické) vzdělání. Mezi teorie s terapeutickým důrazem patří podle Navrátila např. teorie existencialistické, humanistické a sociálně psychologické.<sup>20</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Matoušek et al. 2007, s. 187-189

<sup>15</sup> Matoušek et al. 2007, s. 186

<sup>16</sup> Ferguson 2006, 2007; Tsemberis, Stefancic 2000; Williams 2004

<sup>17</sup> Sociální práce je do značné míry umění. Záleží na konkrétním pracovníku.

<sup>18</sup> Matoušek et al. 2007, s. 187

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Matoušek et al. 2007, s. 189

Komplexní přístup ke klientovi je pro sociální práci podstatný. Autoři časopisu Sociální práce jsou si tohoto vědomi: „Při snaze pomoci se však sociální pracovník zabývá celkovou situací člověka. Bere tak při své práci v potaz nejen faktory sociální, ale i faktory psychické, biologické, či duchovní. Tento přístup mu umožňuje správně stanovit sociální diagnózu a na jejím základě následně provádět sociální terapii. Jinými slovy: „Obtíže člověka, které mají sociální charakter, mohou pramenit i z jiné než (jen) sociální dimenze a tu je potřeba odhalit, aby mohlo být člověku pomoheno buď sociálním pracovníkem samotným či jiným odborníkem v dané oblasti, například psychologem.“<sup>21</sup> Do pomoci klientovi může být zapojen i duchovní.<sup>22</sup>

## 2.2 Vztah k duchovním tématům z hlediska vývoje sociální práce

Duchovní dimenze člověka byla v dějinách Evropy nedílnou součástí péče o potřebné.<sup>23</sup> Od doby nástupu křesťanství na scénu světových náboženství po dvacáté století byla významná křesťanská motivace zakladatelů, vycházející z jejich víry, jakožto zdroje společenské solidarity.<sup>24</sup>

Autoři Matoušek<sup>25</sup> či Pospíšil<sup>26</sup> podávají obraz péče o znevýhodněné lidi až do konce 18. století jako poskytované zejména církevními zařízeními. Zejména Matoušek reflektuje proces postupného přejímání (v jednotlivých evropských zemích a v zemích severní Americe) státní odpovědnosti za péči o chudé a hendikepované. Ačkoliv probíhal proces sekularizace těchto služeb, náboženské intence jednotlivých osobností dějin (či spíše před-dějin) sociální práce lze zřetelně pozorovat.<sup>27</sup> Křesťanská charita si dále zachovala svůj charakter a postupně se stávala partnerem státu.

Zlomem v přístupu k duchovní oblasti nastal v průběhu „zvědečťování“ oboru sociální práce.<sup>28</sup> Na konci 19. století došlo k vytvoření sociální práce jako profesní

---

<sup>21</sup> Časopis Sociální práce [online]. 2008 [cit. 2008-06-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.socialniprace.cz/poslani.php>>.

<sup>22</sup> Srov. Cimrmanová 2008, s. 137

<sup>23</sup> Srov. Matoušek et al. 2007, s. 13-45; Pospíšil 2002, s. 89-138.

<sup>24</sup> Matoušek et al. 2007, s. 13-45

<sup>25</sup> Matoušek et al. 2007

<sup>26</sup> Pospíšil 2002

<sup>27</sup> Matoušek et al. 2007, s. 98-101

<sup>28</sup> Sahlein 2002, s. 386

specializace.<sup>29</sup> V rámci tohoto procesu docházelo ke snahám o „zvědečtění“ sociální práce „prostřednictvím různých standartů a schémat činnosti“. <sup>30</sup> „Charakteristickým rysem tohoto období je přejímání medicínského jazyka.“<sup>31</sup> Tento rys se projevil mimo jiné i v názvu průkopnické práce Mary Richmondové *Sociální diagnóza*. V rámci tohoto procesu byly do sociální práce významnou měrou začleňovány poznatky z oblasti psychologie a sociologie.<sup>32</sup> Matoušek hovoří o „sociologizující a psychologizující“ etapě v sociální práci.<sup>33</sup>

Podle Julie Sahleinové začalo v této etapě vyloučení náboženských otázek ze sociální práce. Podle Sahleinové tento proces svým negativistickým přístupem k náboženství radikálně ovlivnil Sigmund Freud.<sup>34</sup>

Dalším faktorem byla, podle Presta a Kellera, separace sociální práce od duchovních, nebo nevědeckých konstruktů za účelem ustavení autenticity oboru.<sup>35</sup> Podle Clarka „zakladatelé (sociální práce) museli ustoupit od primární identifikace s jednotlivými náboženskými tradicemi, aby si jejich profese zasloužila uznání stejně jako právo nebo medicína“. <sup>36</sup>

Důsledkem zvědečt'ování oboru byla rozsáhlá proměna samotné podstaty sociální práce. „Obor se vyvinul z původních organizací soustředěných kolem charity a společenské rehabilitace zastávané v devatenáctém století v standardizovanou praxi pomáhání, zaměřenou na zmírňování bolesti a bídy, prostřednictvím empiricky podložených metod.“<sup>37</sup>

V České republice byl tento proces umocněn materialistickým paradigmatem marxistické filosofie, z níž vycházely koncepty sociální práce v socialistických zemích.

---

<sup>29</sup> Matoušek et al. 2007, s. 98

<sup>30</sup> Matoušek et al. 2007, s. 102

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Matoušek et al. 2007, s. 102

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Sahlein 2002, 386

<sup>35</sup> Prest, Keller 1993

<sup>36</sup> Hemmert, K. A., Clark, J. *Should social work education address religious issues?* Journal of Social Work Education, 1994, 30, s 7-11. Citováno podle: Sahlein 2002, s. 386.

<sup>37</sup> Sahlein 2002, s. 386

Následkem výše zmíněných procesů se profesionální sociální práce „odcizila od svého zjevně náboženského kontextu“.<sup>38</sup> Laura Praglinová konstatuje přerušení zájmu o duchovní otázky mezi lety dvacátými a koncem sedmdesátých let 20. století.<sup>39</sup> Od osmdesátých let 20. století stoupá, podle Praglin, zájem o zapojení duchovních témat do sociální práce.<sup>40</sup>

### 2.3 Přístup k duchovní dimenzi v rámci sociální práce

Laura Praglinová rozlišuje v rámci sociální práce mezi čtyřmi přístupy k zapojení duchovní dimenze. První přístup lze nazvat *odmítavým*.<sup>41</sup> Zastánci tohoto pohledu přirovnávají náboženství k „přísným a úzkoprsým tradicím, k osobním patologiím, či k nátlakové nábožensko-politické propagandě“.<sup>42</sup> Zapojení takového modelu náboženství je, v pohledu zastánců výše zmíněné perspektivy, v rozporu s hodnotami sociální práce. Jiní zastánci tohoto postoje se domnívají, že náboženské otázky jsou především doménou kněží.<sup>43</sup>

Druhým přístupem je *nekritické přijetí* duchovní dimenze jako součásti sociální práce.<sup>44</sup> Tento pohled je zcela protikladný vůči první možnosti, neboť deklaruje naprostou komplementaritu náboženství se sociální prací. Zastánci tohoto přístupu „snadno přijímají duchovní dimenzi jako naprosto komplementární se sociální prací, aniž by vzali v potaz možné obtíže a nebezpečí“.<sup>45</sup> „Sociální pracovníci, kteří se odvažují vydat do spirituální říše, směřují k vyzdvihování holistické povahy své disciplíny a k významu uspokojení potřeb celého člověka, spíše než symptomů jeho individuálních problémů. A někteří přetvářejí takovýto pohled v nekritický synkretismus.“<sup>46</sup> Autorka v tomto kontextu varuje před tím, aby se sociální pracovníci nestávali „avatary spirituality“.<sup>47</sup> V souvislosti s tímto přístupem se Praglin pozastavuje nad publikační činností mnoha autorů z oblasti sociální práce. Tito autoři píšící o

---

<sup>38</sup> Praglin 2004, s. 70

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Praglin 2004, s. 72; Orig.- resistance or avoidance.

<sup>42</sup> Praglin 2004, s. 72

<sup>43</sup> Praglin 2004, s. 73

<sup>44</sup> Praglin 2004, s. 73; Orig.- overgeneralized syncretism.

<sup>45</sup> Praglin 2004, s. 73

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

spiritualitě „víceméně publikují své závěry převážně v sociálně pracovních časopisech a častokrát citují jeden druhého, aniž by začlenili širší konceptualizaci předmětu“.<sup>48</sup> Autorka na stejném místě vyčítá badatelům na poli sociální práce ignorování religionistických poznatků a literatury.

Třetí pojetí duchovní dimenze se zaměřuje *na striktní rozlišení pojmů náboženství a spirituality*.<sup>49</sup> Náboženství je, v takovémto pohledu, redukováno na „vnější výraz kompilace náboženských představ“.<sup>50</sup> Spiritualita je chápána jako intrinsický aspekt religiozity, jako „vnitřní výraz základního lidského hledání smyslu a spojení“<sup>51</sup>, který může (ale nemusí) být součástí specifického náboženského kontextu. „Toto pojetí je velmi rozšířené na poli sociální práce mezi těmi, kteří jsou přístupní vůči neinstitucionalizovanému, ne-tradičnímu hledání smyslu (quest for meaning).“<sup>52</sup> Praglinová konstatuje, že takovéto pojetí odporuje religionistice, popisující spiritualitu jako součást partikulárních náboženských tradic. Toto pojetí je v sociálně pracovní literatuře poměrně rozšířené.

Čtvrtý přístup „trvá na seriózním interdisciplinárním zapojení spirituality a náboženství v rámci sociálně pracovní teorie a praxe.“<sup>53</sup> Zároveň Praglinová trvá na rozeznávání ideologických rozdílů mezi oběma disciplínami<sup>54</sup>, na rozeznání ideologických motivací zakladatelů sociální práce. Tento přístup „rozeznává širší intelektuální tradice, které od sebe snadno neoddělují náboženství a spiritualitu. Takové povědomí a společný základ umožňuje mezidisciplinární výzkum a diskuzi.“<sup>55</sup> Čtvrtý přístup navrhuje interdisciplinární spolupráci religionistiky a sociální práce.<sup>56</sup> Sociální práce by, podle Praglinové, měla využít potenciálu religionistiky pro objasňování konceptu lidského tážení po smyslu z historického hlediska.<sup>57</sup> Zároveň může religionistika pomoci navrhnout metody zapojení duchovní dimenze do praxe sociální práce.<sup>58</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Praglin 2004, s. 74; Orig. - radical separation of terms religion and spirituality for ideological reasons.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Praglin 2004, s. 74; Orig. - quest for meaning.

<sup>53</sup> Praglin 2004, s. 75

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Praglin 2004, s. 75

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Praglin 2004, s. 81

<sup>58</sup> Ibid.



## 2.4 Prostor pro začlenění duchovní dimenze člověka do sociální práce

Podle výzkumů Leoly Furmanové<sup>59</sup> má většina sociálních pracovníků v USA názor, že zapojení spirituálních součástí do sociální práce může mít pro výsledky klientů příznivější dopady, nežli sociální práce bez spirituálních komponent.<sup>60</sup> Současně se většina sociálních pracovníků v USA a VB domnívá, že zahrnutí náboženství a spirituality do sociální práce není v rozporu s posláním sociální práce, ani s etickými kodexy.<sup>61</sup> Spiritualitu považovala v rozsáhlém průzkumu velká většina (v USA 87 %, v VB 76 %) sociálních pracovníků za základní aspekt lidství.<sup>62</sup>

Z tohoto výzkumu vyšlo také najevo že většina (v VB 52 %, v USA 71 %) sociálních pracovníků ve své praxi užila minimálně jednu z možností zapojení náboženství a spirituality do sociální práce.<sup>63</sup> Z jiného výzkumu<sup>64</sup>, zaměřeného na konkrétní praktické oblasti, vyplynulo užívání některých komponent zapojení duchovní dimenze člověka ze strany minimálně 50 % respondentů.<sup>65</sup>

Ve Velké Británii a v USA se označila většina sociálních pracovníků za příslušníky náboženského společenství (VB 64 %, USA 70 %).<sup>66</sup> Soukromou náboženskou, či spirituální praxi zaznamenala Furmanová v týdenním intervalu u 44 % britských a u 67 % amerických sociálních pracovníků.<sup>67</sup>

Z výše uvedeného vyplývá, že začleňování duchovních témat do sociální práce je nejen považováno vhodný prostředek sociální práce, ale je také určitým způsobem do sociální práce zahrnováno. Laura Praglinová pojednává o procesu reintegrace spirituální perspektivy na poli sociální práce, psychiatrie, lékařství, ošetrovatelství, psychologie a pastoračního poradenství.<sup>68</sup> Praglinová v této souvislosti hovoří o „novém objevení

---

<sup>59</sup> Furman et al. 2005

<sup>60</sup> Furman et al. 2005, s. 829

<sup>61</sup> Furman et al. 2005, s. 831

<sup>62</sup> Furman et al. 2005, s. 829

<sup>63</sup> Furman et al. 2005, s. 830

<sup>64</sup> Stewart et al. 2006

<sup>65</sup> Stewart et al. 2006, s. 80

<sup>66</sup> Furman et al. 2005, s. 822

<sup>67</sup> Furman et al. 2005, s. 834

<sup>68</sup> Praglin 2004, s. 68

legitimity“ na poli sociální práce.<sup>69</sup> Podle Praglinové nestojí současná sociální práce před otázkou *zda* začleňovat duchovní perspektivu do sociální práce. Hlavní otázkou je podle Praglin způsob *jak* začlenit tuto perspektivu do oboru sociální práce.<sup>70</sup>

Podle Furmanové je začlenění duchovních témat žádoucí v situacích, kdy člověk zažívá „ztrátu, chaos a krizi“. <sup>71</sup> Badatelka Furmanová rozřazuje tyto oblasti na základě analýzy literatury následovně: a) Léčba drogově závislých; b) Léčba náboženských a spirituálních klamů u duševně nemocných; c) Práce s rodinou v krizi; d) Zkoumání existenciálních otázek; e) Zvládání stresu; f) Práce s lidmi po ztrátě blízké osoby; g) Zahrnutí náboženství a spirituality v nemoci a v rekonvalescenci; h) Umístění dětí do pěstounské péče; i) Práce s chudými klienty a s klienty náležejícími k minoritám; j) Péče o starší osoby.<sup>72</sup> K tomuto výčtu považuji za vhodné výslovně doplnit i skupinu sociálně vyloučených lidí, resp. bezdomovců.<sup>73</sup>

K užití duchovních aspektů v rámci léčby závislostí se přiklání Pavel Říčan.<sup>74</sup> Oldřich Matoušek si v tomto kontextu všímá vysloveně spirituálního založení tzv. Twelwe step program, neboli Anonymních alkoholiků (AA).<sup>75</sup> Jiná studie<sup>76</sup> pojednává o spirituálním zaměření léčebné skupiny Anonymních narkomanů (NA).

Perspektivní oblastí pro využití spirituální dimenze je podle Kamily Černé<sup>77</sup> supervize v rámci sociální práce. Tereza Cimrmanová<sup>78</sup> zmiňuje práci s duchovními tématy jako žádoucí na poli krizové intervence.

Náčrt konkrétních metod zapojení duchovních témat do sociální práce předložil Chris Stewart. Při výzkumu mezi americkými sociálními pracovníky bylo tímto autorem zjištěno četné užívání praktik majících vztah k duchovní oblasti člověka. Stewartův výzkumný tým se zabýval četností užívání jednotlivých druhů intervence a vnímáním

---

<sup>69</sup> Praglin 2004, s. 69

<sup>70</sup> Praglin 2004, s. 78

<sup>71</sup> Furman et al. 2005, s. 817

<sup>72</sup> Podle Furman et al. 2005, s. 817

<sup>73</sup> Williams 2004; Ferguson 2006

<sup>74</sup> Říčan 2007, s. 64

<sup>75</sup> Matoušek et al. 2007, s. 106n

<sup>76</sup> Brush, McGee 2000

<sup>77</sup> Černá 2008

<sup>78</sup> Cimrmanová 2008

vhodnosti užití těchto kroků. Výsledky Stewartovy studie mohou sloužit jako základní přehled možností užití duchovních témat v sociální práci. (viz. Tabulka)

Druh intervence	Vhodnost v %	Užití v %
Odkázání klienta na „12-step programs“ (Anonymní alkoholici)	98	<b>86</b>
Odkázání klienta na náboženského nebo duchovního poradce	85	<b>56</b>
Sběr informací o klientově náboženském, či duchovním profilu	84	<b>72</b>
Soukromá modlitba za klienta	76	<b>72</b>
Užití náboženské či duchovní mluvy a konceptů	72	<b>69</b>
Doporučení účasti v náboženském, či duchovním programu	70	<b>55</b>
Užití nebo doporučení náboženských, či duchovních knih či textů	63	<b>34</b>
Sdílení vlastních náboženských, či duchovních přesvědčení a názorů	62	<b>55</b>
Pomoc klientovi v objasnění jeho náboženských, či duchovních hodnot	60	<b>40</b>
Pomoc klientům v rozvinutí rituálu jako klinické intervence	57	<b>25</b>
Modlitba nebo meditace s klientem	55	<b>29</b>
Doporučení náboženského, či duchovního odpuštění, pokání, napravení	40	<b>24</b>
Účast na klientových rituálech jako klinická intervence	31	<b>11</b>
Dotýkání se klienta za účelem uzdravení	9	<b>6</b>
Provedení exorcismu	2	<b>0</b>

Zdroj: Stewart et al. 2006, s. 74

Pro sběr informací o klientově „náboženském a duchovním profilu“ se přimlouvají ve svých studiích i badatelky Praglinová<sup>79</sup> a Furmanová.<sup>80</sup> Podle Furmanové může být duchovní profil klienta využit v situacích, „které mohou vyžadovat intervenci a pomáhá sociálnímu pracovníkovi pochopit klientův světový názor“.<sup>81</sup> „Duchovní profil může být využit k prozkoumání celoživotních vzorců náboženských, či duchovních přesvědčení a praxe a jejich vlivu na bio-psycho-sociálně-

<sup>79</sup> Praglin 2004, s. 79

<sup>80</sup> Furman et al. 2005, s. 829; Laura Praglinová a Leola Furmanová užívají anglický termín *spiritual history*, pro účely této práce bude tento pojem překládán jako duchovní profil.

<sup>81</sup> Furman et al. 2005, s. 830

duchovní vývoj klienta.“<sup>82</sup> Praglinová soudí, že sběr dat pro vytvoření duchovního profilu klienta může posloužit pro „objasnění současných konfliktů a zároveň pro nalezení potenciálních zdrojů klientovy síly a tím může pomoci ve formulování přijatelných terapeutických cílů“.<sup>83</sup>

S „náboženským, či duchovním poradcem“, (resp. knězem, kazatelem, pastoračním pracovníkem, či duchovním jiných náboženských směrů) spolupracovalo podle Stewartova výzkumu přes 56 % respondentů a za vhodnou ji označilo dokonce 85 % respondentů. Z výsledků výzkumu Leoly Furmanové vyplývá, že ve Velké Británii navázalo v minulosti spolupráci s duchovním 52 % respondentů z řad sociálních pracovníků, v USA to bylo podle tohoto výzkumu až 71 %.<sup>84</sup> Tyto údaje ostře kontrastují se situací v ČR.<sup>85</sup> Z průzkumu mezi lékaři a pracovníky krizové intervence vyplývá, že spolupráce s psychology, či sociálními pracovníky, je poměrně běžná. Zcela jinak je tomu v oblasti spolupráce s duchovními. Četnost komunikace lékařů, či pracovníků krizové intervence s duchovními se pohybuje mezi body 0 a 1 – tedy nikdy až zřídka.<sup>86</sup>

Stewartův výzkum zjistil klíčovou roli „intrinsické religiozity“<sup>87</sup> pro zapojování duchovních témat do praxe sociální práce. Podle Stewarta „...spiritualita *přímo* ovlivňuje užívání náboženských intervencí...“<sup>88</sup> Pracovníkovo užití duchovních témat v praxi je přímo ovlivněno jeho vlastními náboženskými, či duchovními představami.<sup>89</sup> Toto zjištění může podle Stewarta znamenat větší víru, ze strany sociálního pracovníka, v přínos takovýchto aktivit pro klienta.<sup>90</sup> Dále mohou „duchovně zaměřené sociální pracovníci při užívání nábožensky založených praktik pocítovat větší self-efficacy“<sup>91</sup>

Duchovně orientované praktiky jsou, podle výše zmíněných výzkumů, do sociální práce zahrnovány. Avšak většina sociálních pracovníků pocítuje nedostatečnost

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Praglin 2004, s. 79

<sup>84</sup> Furman et al. 2005, s. 830

<sup>85</sup> Srov. s Cimrmanová 2008, s. 138n

<sup>86</sup> Cimrmanová 2008, s. 138

<sup>87</sup> Stewart et al. 2006, s. 81

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Stewart et al. 2006, s. 82

<sup>91</sup> Ibid.

vzdělávání v této oblasti.<sup>92</sup> Podle Laury Praglinové se jedná nejen o nedostatek vzdělávání v oblasti náboženství a spirituality obecně. Jedná se především o nedostatečnou úroveň vzdělávání v oblasti zahrnutí duchovních témat do práce s klienty.<sup>93</sup> Praglinová navrhuje spolupráci mezi akademickými disciplínami sociální práce a religionistiky. „Obory jako religionistika by mohly pomoci sociální práci v objasnění konceptu spirituality historickým a sociologickým situováním lidského tážení po smyslu. Mohly by navrhnout metody zapojení spirituality do praxe a studijních plánů sociální práce.“<sup>94</sup>

Leola Furmanová<sup>95</sup> v tomto kontextu navrhuje zavedení systematické výuky zapojení duchovních témat do sociálně pracovní praxe. Takovýto vzdělávací program by měl být inkluzivní a respektující různorodost náboženských a spirituálních proudů.<sup>96</sup> Vzdělávání sociálních pracovníků v této oblasti by podle Furmanové mělo obsahovat přednášky tuzemských i zahraničních pedagogů.<sup>97</sup> Ve vzdělávání by měl být dán důraz na praktické příklady dilematických situací.<sup>98</sup>

Vzdělání v oblasti zapojení duchovních témat do sociální práce může být, podle mého názoru, dobře zařaditelné do studijních programů na HTF UK. Na této fakultě je vyučováno několik teologických směrů, judaistika, filosofie a z pohledu výše uvedených studií především religionistika a psychosociální studia (jejíž absolventi se často uplatňují jako sociální pracovníci). Tyto faktory mohou značně usnadnit rozvíjení přístupu k duchovním tématům v sociální práci v České republice.

## 2.5 Duchovní dimenze člověka a zdraví

Významným argumentem pro integraci duchovní dimenze člověka do pomáhajících profesí je její přínos pro tělesné a duševní blaho člověka. Jaro Křivohlavý uvádí výčet studií mapujících oblasti, v nichž se kladně projevují účinky religiozity.

---

<sup>92</sup> Srov. Praglin 2004, s. 76; Furman et al. 2005, s. 831n

<sup>93</sup> Furman 2004, s. 76

<sup>94</sup> Praglin 2004, s. 81

<sup>95</sup> Furman et al. 2005, s. 834

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid.

Těmito oblastmi jsou: délka života, fyzické zdraví, psychické zdraví, zvládání stresu, životní pohoda a spokojenost (well-being), kvalita života, zdravý životní styl.<sup>99</sup>

Křivohlavý uvádí příklady studií studujících *souvislost délky života s religiozitou*. Průměrná délka života (resp. úmrtnost) je podle těchto studií vyšší u lidí charakterizovaných vírou.<sup>100</sup> Mimo jiné referuje o studii Alameda<sup>101</sup>, sledující souvislost religiozity (resp. chodění do kostela) a úmrtnosti sledovaných lidí. V rámci této studie bylo zjištěno, že skupina navštěvující kostel měla o 23 % nižší úmrtnost, nežli skupina druhá. V rámci první skupiny zjistili výzkumníci o 36 % nižší mortalitu u skupiny, která navštěvovala kostel jednou týdně a méně, na rozdíl od skupiny druhé, navštěvující kostel jednou měsíčně či méně.<sup>102</sup>

Délka života souvisí mimo jiné s tělesným zdravím člověka. I v této oblasti lze, podle Křivohlavého, nalézt *souvislost mezi mírou tělesného zdraví a religiozitou*. Podle studií zmiňovaných Křivohlavým se u lidí s intrinsickou vírou<sup>103</sup> vyskytuje nižší krevní tlak.<sup>104</sup> Jiné studie konstatovaly nižší výskyt koronárních onemocnění u jedinců chodících do kostela. Studie Oxman 1995<sup>105</sup> konstatuje nulovou pooperační úmrtnost pacientů po operaci srdce, jež se charakterizovali jako hluboce věřící.

Jiné studie ukazují vztah mezi religiozitou a biologickou imunitou<sup>106</sup>, případně s výskytem rakoviny žaludku.<sup>107</sup>

---

<sup>99</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>100</sup> Křivohlavý 2001, s. 161n

<sup>101</sup> Strawbridge, W. J. et al. Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Public Health*, 87, 6, 957-961. Podle Křivohlavý 2001, s. 161n

<sup>102</sup> pozn. U těchto studií byla sledována institucionalizovaná religiozita jako jediný faktor „duchovnosti“ člověka – srov. s výsledky sčítání lidu v ČR

<sup>103</sup> Pojem intrinsická víra značí vírou zralou, zvnitřněnou. Opakem víry intrinsické je víra extrinsická, nezralá, nezvnitřněná. Na základě výzkumů vymezil Allport šest znaků zralé víry: a) diferencovanost ve vztahu k řadě objektů a témat b) motivační nezávislost na základních lidských potřebách (autonomie) c) etická produktivita (vytvoření trvalé mravní orientace) d) orientovaná k celku existence, světa a lidstva (tolerantní) e) integrující, tj. harmonizující, směřující k celosti navzdory těžko smířitelným protikladům f) heuristická, stále hledající. (podle. Říčan 2007, s. 228)

<sup>104</sup> Koenig, H. G., Pargament, K. I., Nielsen, J.: Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults. *Journal of Nervous and Medical Disorders*, 1998, 186, 9, 513-521; Podle Křivohlavý 2001, s. 160

<sup>105</sup> Oxman, T. E., et al.: Lack of social participation or religious strenght as risk factors for death after cardiac surgery in elderly. *Psychosomatic medicine*, 1995, 57, 5-15; Podle Křivohlavý 2001, s. 160

<sup>106</sup> Křivohlavý 2001, s. 160n

<sup>107</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

Religiozita ovlivňuje zdraví člověka několika způsoby. Křivohlavý shrnuje názory na tento vliv do několika bodů. Podle některých badatelů má víra na zdraví vliv *nepřímý*.<sup>108</sup> Podle tohoto pohledu vede víra člověka k střízlivosti v oblasti stravovacích návyků a v oblasti životního stylu. *Zdravý životní styl* se poté projevuje v nižší míře cévních onemocnění, ve funkci ledvin, v nižší míře nadváhy atd. Podle Koeniga<sup>109</sup> věřící lidé chápou své tělo jako „chrám Ducha svatého“<sup>110</sup>, což se projevuje na jejich vyvarování se toho, co může tělu škodit (např. drogy, nižší míra alkoholismu, riskantní promiskuity apod.).<sup>111</sup>

Podle Koeniga v interpretaci Jara Křivohlavého se tím rozumí „vliv sociální opory a sociálního života křesťanských společenství, lepší stav duševního zdraví ovlivněný vírou a jeho sekundární vliv na činnost srdce, krevní tlak, rakovinu žaludku a imunitní činnost“.<sup>112</sup>

Další možností je vliv *přímý*, projevující se ve způsobu „řešení existenciálních otázek“.<sup>113</sup> „Jde o zřetelnější ujasnění celkového směřování života (životního zaměření), pozitivnějším pohledem na svět, zbavením se přerůzných negativních pověr, předsudků a fantazií, viděním událostí v širším a hlubším kontextu. To dává lidem možnost lepší kognitivní kontroly.“<sup>114</sup>

Ader „vychází z kladného vlivu víry na pozitivní obraz světa a života pacienta. Domnívá se, že tento postoj posiluje kognitivní kontrolu mikroskopických fyziologických procesů...“<sup>115</sup>

---

<sup>108</sup> Dull, V. T., Skokan, L. A.: A cognitive model of religion's influence on health. *Journal of Social Issues*, 1995, 51, 2, s. 49-64; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>109</sup> Koenig, H. G., Cohen, H. J., George, L. K., Hays, J. C., Larson, D. B., Blazer, D. G.: Attendance at religious services. Interleukin-6 and other biological parameters of the immune function in older adults. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 1997, 27, 3, s. 233-250; Podle Křivohlavý *www*

<sup>110</sup> Koenig et al. 1997; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>111</sup> V souvislosti s léčbou z drogové závislosti uvádí Křivohlavý příklad studie konstatující úspěšnost spirituálně založených léčebných programů oproti programům sekularizovaným – Křivohlavý 2001, s. 158

<sup>112</sup> Koenig et al. 1997; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>113</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> Ader, R., Felten, D. L., Cohen, N.: *Psychoneuroimmunology II*. Academic Press, San Diego 1991.; podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

Vedle tělesného zdraví se religiozita projevuje kladně i v oblasti duševního zdraví. Podle Koenigovy studie<sup>116</sup> se spolu se stoupající měrou intrinsické víry snižuje výskyt depresí.

Víra má také vliv na míru sebevražednosti. Podle výzkumů v USA byla sebevražednost nižší ve státech s vyšší religiozitou.<sup>117</sup> Křivohlavý uvádí studie konstatující rozhodující vliv víry, jež chrání člověka před sebevraždou.

Křivohlavý zmiňuje studie popisující souvislosti víry a vnímání kvality života, případně víry a životní spokojenosti. Studie Christophera G. Ellisona<sup>118</sup> ukazuje, „že dospělí lidé, kteří vykazují charakteristiky tzv. intrinsické víry, hodnotí celkově kvalitu svého života (subjective well-being) výše, nežli ti, kteří tyto charakteristiky intrinsické víry nevykazují“.<sup>119</sup> Podle jiné studie<sup>120</sup> se ukázalo, že „spokojenost se životem roste s vyšší mírou zvnitřněné víry a snižující se mírou vnějškové religiozity“.<sup>121</sup> Studie Koenig 1999 ukazuje na úzký vztah mezi vírou a životní spokojeností. Tento vztah je „užší, nežli vztah mezi životní spokojeností a finančním zajištěním na stáří, dosaženým stupněm společenské hierarchie atp.“<sup>122</sup>

V jiné práci konstatuje Křivohlavý, že „předpokladem pro šťastný život je život smysluplný. Subjektivní zvažování vlastního života jako smysluplného je podstatně důležité pro pocit štěstí.“<sup>123</sup>

## 2.6 Duchovní dimenze člověka a zvládání stresu (coping)

Významnou „funkcí“ duchovní dimenze člověka<sup>124</sup> je zvládání stresu, provázejícího zátěžové situace, s nimiž se lidé během života setkávají. Pro zvládání

---

<sup>116</sup> Koenig, H. G., Cohen, H. J., Blazer, F. G., Pieper, C., Meador, K. G., Shelp, E., Coli, V., Pasquale, di R.: Religious coping and depression among elderly hospitalized medically ill men. *American Journal of Psychiatry*, 1992, 149, s. 1693-1790; Podle Křivohlavý 2001 s. 160

<sup>117</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>118</sup> Ellison, Ch. G.: Religious involvement and subjective well-being. *Journal of Health and Social Behavior*, 1991, 32, s. 89nn; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>119</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>120</sup> Zwingmann, C.: *Religiosität und Lebenszufriedenheit*. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Roderer, Regensburg 199; podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>121</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>122</sup> Křivohlavý 2001, s. 157

<sup>123</sup> Křivohlavý 2006, s. 180



stresu se užívá v psychologii užívá termín coping. Porozumění mechanismům zvládání stresu je pro pracovníka pomáhajících profesí velkou oporou, neboť jeho klienti často prožívají zátěžové situace. Z hlediska tématu této práce je přínosem poznatek kladné role duchovní dimenze člověka při copingu.

Zvládání je podle Lazaruse „proces řízení vnějších i vnitřních faktorů, které jsou člověkem hodnoceny jako ohrožující jeho zdroje“.<sup>125</sup> Křivohlavý pojednává o zvládání stresu jako o dynamickém procesu interakcí mezi člověkem a stresovou situací.<sup>126</sup> Faktory ovlivňující zvládání jsou zčásti vrozené a zčásti naučené (či takové, které je možno se naučit). Jedná se o osobnostní charakteristiky, strategie zvládání a techniky zvládání.<sup>127</sup>

Dva základní póly přístupu ke zvládání zátěžových situacích jsou vyjádřeny v pojmu *locus of control*<sup>128</sup> (LOC – ohnisko kontroly). Jeden pól tohoto pojmu je vnitřní ohnisko kontroly (internal locus of control). Toto ohnisko je vlastní těm lidem, kteří „vycházejí ze sebe, z vlastních schopností, možností a dovedností, ze své vlastní iniciativy a chuti „jít do boje““.<sup>129</sup> Na opačném konci je vnější ohnisko kontroly (external locus of control), vážící se na lidi, kteří „vycházejí z toho, co je před nimi, a domnívají se, že těžká situace se vyřeší sama, např. v důsledku zásahu osudu, či na nich nezávislé změny okolností“.<sup>130</sup>

Z psychologických studií<sup>131</sup> zabývajících se výzkumem zvládání stresových situací vyplývá, že lidem úspěšně zvládajícím stresové situace je vlastní osobnostní charakteristika označovaná jako *nezdolnost*<sup>132</sup>. Tato nezdolnost vyjadřuje lidskou schopnost nepoddát se v zátěžové situaci a odolat.

---

<sup>124</sup> Nejedná se pouze o „náboženskou“ víru, avšak může se jednat o víru ve smysl – tato víra však pro člověka má „náboženský“ význam – srov. Waardenburg 1997; Frankl 2006

<sup>125</sup> Lazarus, R. S.: *Psychological Stress and the Coping Process*. Mc Graw-Hill, New York 1966; Cit. podle Křivohlavý 2001, s. 69

<sup>126</sup> Křivohlavý 2001, s. 70

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Křivohlavý 2001, s. 70n.

<sup>129</sup> Křivohlavý 2001, s. 70

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Např. Williams 2004

<sup>132</sup> Křivohlavý 2001, s. 71

Křivohlavý uvádí několik psychologických pojetí nezdolnosti. Prvním z nich je nezdolnost v pojetí *resilience*. Resilience je schopnost „pružnosti“, „schopnost rychle se vzpamatovávat“<sup>133</sup> v průběhu zátěžových situací.

Další osobnostní charakteristikou je nezlomnost v pojetí *coherence*. Nezlomnost v tomto pojetí je pochopena jako „*smysl pro integritu (rys soudržnosti osobnosti – sense of coherence, SOC)*“.<sup>134</sup> Coherence je chápána jako soudržnost společenská a individuální. „Člověk vykazující takovouto vnitřní jednotu (koherenci) a žijící v pevné, soudržné společenské skupině lépe – podle tohoto pojetí – vzdoruje životním těžkostem. Antonovsky<sup>135</sup> definoval tři základní charakteristiky coherence. První je *srozumitelnost* situace (comprehensibility), jedná se o kognitivní stránku coherence. „Jde o způsob chápání světa (věcí i lidí) jako toho, co je logicky pochopitelné.“<sup>136</sup> Podle Waardenburga poskytuje náboženství člověku způsob chápání světa a je tedy zařaditelné do této dimenze.<sup>137</sup> Druhou charakteristikou coherence je míra *smysluplnosti* (meaningfulness). Jedná se o „motivační zaměření dané osoby k jejímu životnímu cíli. S ohledem na to, oč dané osobě jde, je situace, do které se dostala buď smysluplná, nebo nesmyslná.“<sup>138</sup> Význam smysluplnosti pro člověka je pojednána v následujícím oddíle. Třetí charakteristikou coherence je *zvládnutelnost* (manageability). „Jde o percepci možností, které má daná osoba k dispozici ke zvládnutí požadavků na ni kladených.“<sup>139</sup> Každá z těchto charakteristik má svůj kladný a záporný pól, znamenající míru vnímání srozumitelnosti, smysluplnosti a zvládnutelnosti konkrétní situace.

Třetím pojetím nezdolnosti, uváděným Křivohlavým, je pojetí *hardiness* – osobní tvrdosti. Toto pojetí<sup>140</sup> se skládá ze tří charakteristik. První je dojem kontroly dění v němž se člověk pohybuje (control). Druhým je oddanost, s níž se člověk identifikuje s tím, co dělá (commitment). Třetí je pojetí zátěžových situací jako výzev k boji (challenge). Křivohlavý zmiňuje studie konstatující, že míra nezdolnosti v pojetí *hardiness* je vyšší u religiózních lidí.<sup>141</sup>

---

<sup>133</sup> Křivohlavý 2001, s. 71n

<sup>134</sup> Ibid., s. 72

<sup>135</sup> Podle Křivohlavý 2001 s. 72n

<sup>136</sup> Křivohlavý 2001, s. 73

<sup>137</sup> Waardenburg 1997, s. 124

<sup>138</sup> Křivohlavý 2001, s. 73

<sup>139</sup> Křivohlavý 2001, s. 74

<sup>140</sup> Zpracováno podle Křivohlavý 2001, s. 74n

<sup>141</sup> Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

Další osobnostní charakteristikou významnou pro coping je tzv. *self-efficacy*. Tento pojem vyjadřuje „subjektivní představu vlastní schopnosti kontrolovat – řídit – běh dění, v němž se daná osoba nachází...“<sup>142</sup> „Obecně lze říci, že tam, kde se lidé domnívají, že jsou s to kontrolovat (řídit) chod dění, lépe zvládají vlastní emocionální stav a také se aktivně staví čelem hrozícím (ohrožujícím) nepříznivým životním vlivům.“<sup>143</sup> Podle jedné Koenigovy<sup>144</sup> studie provedené v nemocnicích, pacienti, „kteří věří v Boha, modlí se a čtou bibli, měli vyšší subjektivní odhadovanou kontrolu nad tím, co se s nimi fyzicky i psychicky děje“.<sup>145</sup>

Kromě těchto osobnostních charakteristik je pro zvládání životních těžkostí významný i *optimismus* člověka.<sup>146</sup> Optimističtí lidé jsou úspěšnější ve zvládání stresu a užívají strategie zaměřené na řešení problému.<sup>147</sup>

Významným faktorem zvládání náročných situací je *smysluplnost života a smysl pro humor*<sup>148</sup>. V českém prostředí se tematikou významu smyslu pro humor zabývá Karel Nešpor. O významu smysluplnosti života pojednává ve svém celoživotním díle Viktor Frankl. Podle Křivohlavého je z existujících studií „možno dovodit, že lidé, kteří mají pro co žít, mají víru, a lidé, kteří mají smysl pro humor, lépe zvládají životní těžkosti“.<sup>149</sup>

*Kladné sebehodnocení* (self-esteem) je dalším faktorem významným pro coping. Lidé s vysokou mírou sebehodnocení „jsou obvykle úspěšnější a častěji dosahují cílů, které si stanovili, což opět zvyšuje míru jejich sebehodnocení. Jsou odolnější při zvládání těžkostí.“<sup>150</sup> Spolu s kladným sebehodnocením je pro coping významná *sebedůvěra* (self-confidence) a tzv. *síla vlastního já* (ego-strength).<sup>151</sup> Jiným významným faktorem je *svědomitost*.<sup>152</sup>

---

<sup>142</sup> Křivohlavý 2001, s. 75

<sup>143</sup> Křivohlavý 2001, s. 76

<sup>144</sup> Koenig 1999; podle Křivohlavý

<sup>145</sup> Křivohlavý 2001, s. 159

<sup>146</sup> Křivohlavý 2001, s. 76

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Křivohlavý 2001, s. 77

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Křivohlavý 2001, s. 78

<sup>151</sup> Křivohlavý 2001, s. 78

<sup>152</sup> Ibid.

Dva základní styly zvládání stresu jsou „*vyhýbání se stresu*“ (avoidant style) a „*stavění se na odpor*“ (confrontative style).<sup>153</sup> Křivohlavý konstatuje výhodnost obou přístupů v různých situacích. První styl je vhodný tehdy, očekává-li se, že stres nebude mít dlouhého trvání a nebude rozsáhlý.<sup>154</sup> Konfrontativní styl je vhodný v případě většího rozsahu stresu, jeho delšího trvání, či častějšího opakování.<sup>155</sup> „Ukazuje se také, že styl vyhýbání se konfrontaci se stresem je častější u těch lidí, kteří mají relativně menší zdroje k dlouhodobějšímu boji (nemají finanční zdroje, jsou na tom zdravotně zle, jsou starší apod.)“.<sup>156</sup> Třetím obvyklým způsobem zvládání stresu je tzv. *znehodnocující styl*, užívaný v případě předpokladu, že člověk tváří v tvář náročné situaci neobstojí (např. zkouška na vysoké škole, pohovor při přijímání do zaměstnání atd.). Člověk předem prohlašuje, „že jde o nerovný boj“.<sup>157</sup> Takto se snaží „zachovat si tvář“.<sup>158</sup>

Kromě stylů zvládání existují strategie zvládání. Dvě základní strategie jsou: *strategie zaměřená na řešení problému* a *strategie zaměřená na vyrovnaní se s emocionálním stavem*. V prvním případě jde o snahu konstruktivního řešení problému a odstranění stresoru. Ve druhém případě je aktivita zaměřena na snížení emocionálních důsledků stresu (např. obav, strachu, zlosti).<sup>159</sup>

*Formami boje se životními těžkostmi* jsou, podle Křivohlavého, modifikace chování, kognitivní ovlivňování, psychologické očkování a ventilace emocí. Na zvládání těžkostí mají vliv také náboženské rituály. Funkce rituálů pro zvládání problémů naznačuje i Pavel Říčan: „Objeví-li se nový problém, rituál k jeho zvládnutí je často připraven, možná dokonce ‚nacvičen‘.“<sup>160</sup> Křivohlavý<sup>161</sup> uvádí výčet studií, konstatujících, „že subjektivní pocity stresu a bolesti, s nimiž se setkáváme v obtížných životních situacích, je možno ovlivnit tím, že je ventilujeme – zveřejníme“.<sup>162</sup> Z psychologického hlediska lze pro ventilaci emocí užít i pojem *katarze*. Katarze

---

<sup>153</sup> Křivohlavý 2001, s. 85

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ibid.

<sup>156</sup> Křivohlavý 2001, s. 85

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> Křivohlavý 2001, s. 86

<sup>160</sup> Říčan 2007, s. 304

<sup>161</sup> Křivohlavý 2001, s. 84

<sup>162</sup> Ibid.

v podobě ústního „vypovídání a vyzpovídání se“ je podle výsledku těchto studií účinnější než písemná forma (např. dopisu, či ve formě poezie). Náboženství katarzi nabízí také – prostřednictvím rituálů, cvičení<sup>163</sup>, či v křesťanství přítomné zpovědi.<sup>164</sup>

Zvládání stresu lze napomoci technikami jako jsou relaxace, meditace, imaginace či bio-feedback. *Relaxační techniky* se vztahují na oblast psychickou i fyzickou. „S rozličnými druhy relaxace (často pod různým slovním označením) se setkáváme v celé historii lidstva.“<sup>165</sup> Relaxační techniky jsou součástí různých náboženství. Z indického prostředí se na západě prosadila jóga – součást komplexu indických filosofických škol.<sup>166</sup> *Meditace* je původně náboženskou technikou *par excellence*. Cílem meditace užívané za účelem zvládání náročných situací je odpočinutí od stresu. Cílem tzv. meditace směřované na problémy je získání odstupu, vzhledu do situace a nadhledu.<sup>167</sup>

Jak již bylo výše řečeno, má religiozita přímý vztah ke zvládání zátěžových situací.<sup>168</sup> Tix a Frazier pojali roli víry při zvládání stresu jako „využití kognitivních a behaviorálních technik, které jsou založeny na *náboženských* a *duchovních* momentech člověka, při zvládání těžkých životních situací“.<sup>169</sup> Podle Pargamenta je role náboženství při zvládání především v rovině kognitivního zvládání<sup>170</sup> – „vidění světa v širších a hlubších souvislostech, očekávání pozitivního vyústění krizové situace, nalézání smysluplnosti v utrpení, spoléhání na vyšší moc v boji s těžkostmi apod.“<sup>171</sup>

Jaro Křivohlavý referuje o velkém množství studií dokazujících velkou roli *intrinsicke víry* při zvládání stresu).<sup>172</sup> V jedné z nich je víra pojata jako forma

---

<sup>163</sup> Říčan 2007, s. 304

<sup>164</sup> Říčan 2007, s. 303

<sup>165</sup> Křivohlavý s. 89

<sup>166</sup> Eliade, Culianu 2001, s. 83

<sup>167</sup> Křivohlavý 2001, s. 89

<sup>168</sup> Křivohlavý hovoří o „důvěře a víře jako salutorech sui generis“ (Křivohlavý 2001, s. 92)

<sup>169</sup> Tix, A. P., Frazier, P. A.: The use of religious coping during stressful life events. Main effects, moderation, and mediation. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1998, 66, 2.; Podle Křivohlavý 2001, s. 91; zvýraznění přidal K. V.

<sup>170</sup> Podle Křivohlavý 2001, s. 91

<sup>171</sup> Křivohlavý 2001, s. 91

<sup>172</sup> Křivohlavý 2001, s. 158-160

„nárazníku (buffer) proti stresu“.<sup>173</sup> Tato studie zkoumala prostředky pomáhající zvládat stres rodičům, kterým v nedávné době zemřelo dítě. Tito rodiče uváděli velice často křesťanskou víru. Zároveň „čím vyšší byla míra žalu a bolesti rodičů zemřelého dítěte, tím vyšší byl u nich důraz na sílu, kterou berou z víry“.<sup>174</sup>

Pargament a Park<sup>175</sup> rozlišili pět faktorů vztahu (křesťanské) víry a zvládání stresu: a) Věřící hodnotí krizové situace jako méně nebezpečné či zraňující; b) Věřící užívají výrazně častěji aktivních strategií zvládání; c) Některé náboženské styly zvládání dávají lidem vysokou hodnotu osobní iniciativy a kompetence; d) U věřících převažuje interní ohnisko kontroly; e) „Některé navenek pasivní strategie zvládání těžkostí křesťany (např. meditace, modlitby) se ukazují být paradoxně velice aktivní.“<sup>176</sup>; f) Pasivní strategie zvládání jsou u věřících často jen přípravnou fází před užitím aktivních strategií.<sup>177</sup>

Náboženská víra se podle Pargamenta vyrovnává se zvládáním těžkostí třemi způsoby<sup>178</sup>: a) Odevzdáním se „s důvěrou do rukou vyšší moci“.<sup>179</sup> Tento způsob je ve vztahu s extrinsickou vírou.; b) Sebeřízením, využitím svobody, „která byla člověku dána, a odpovědného zacházení s danými možnostmi“.<sup>180</sup> Sebeřízení není podle Pargamentových výsledků tak často využíván.; c) Spoluprací „člověka s Bohem při řešení problému“.<sup>181</sup> Tento způsob zvládání je podle Pargamentových výsledků v těsném vztahu s intrinsickou vírou.

## 2.7 Smysluplnost života

V předchozí části bylo naznačeno, že smysluplnost života je pro zvládání náročných životních situací významná. Tato část má za cíl ukázat význam smysluplnosti

---

<sup>173</sup> Mation, K. I.: The stress-buffering role of spiritual support. Cross-sectional and prospective investigation. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 1989, 28, s. 310-323; Podle Křivohlavý 2001, s. 158

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Pargament, K. I., Park, C. L.: Merely a defense? The variety of religious means and ends. *Journal of Social Issues*, 1995, 51, s. 13-32; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> Ibid.

<sup>178</sup> Podle Křivohlavý 2001, s. 91n

<sup>179</sup> Křivohlavý 2001, s. 91

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Ibid.

života nejen v obtížných životních situacích. Smysluplnost života je zde pojata jako důležitý prvek lidské existence. Jako takový má velký význam v krizových okamžicích lidského života, ale i v momentech, kdy dochází k naplnění všech potřeb. Není-li naplněna „vůle ke smyslu“, v pojetí Viktora Frankla, dostavuje se pocit bezsmyslnosti. V kontextu pomáhajících profesí je podle mého názoru ujasnění otázky smysluplnosti života velmi významným krokem k úspěšnosti pomoci. Tento význam vyplyne zřetelně na povrch v závěru této práce v kontextu bezdomovectví.

Smysluplnost života je jedním z aspektů duchovní dimenze člověka. Náboženství je jedním z výrazných zdrojů smysluplnosti.<sup>182</sup> Cílem této pasáže je také ukázat nutnost práce s touto dimenzí, avšak s vědomím přístupu, jež byl nastíněn v první kapitole.

Pro Viktora Frankla není nalezení smyslu jen doménou lidí náboženských (v jeho terminologii homo religiosus), ale také ateistů. Tedy schopnost (resp. vůle ke smyslu) nalezení smyslu je podle něj univerzální.

Viktor Frankl soudí, že „k podstatě člověka náleží zaměřenost, usměrňenost...“<sup>183</sup> Emmons hovoří o „pojetí člověka jako „aktivní, záměrně a úmyslně jednající bytosti, které jde o dosahování zcela určitých cílů“.“<sup>184</sup> Jaro Křivohlavý v přehledu psychologie smysluplnosti života uvádí Emmonsovy premisy o smysluplnosti lidského snažení. První premisou je: „Lidé hledají to, čeho chtějí v budoucnu dosáhnout, a to tím, že si staví cíle a vyvíjejí určité snahy, směřující k těmto cílům.“<sup>185</sup> Zaměřenost k určitému cíli náleží k podstatě člověka. Smysl poté znamená „celkové zaměření lidské existence“.<sup>186</sup>

V lidském životě se jeví nutnou přítomnost smysluplnosti. Podle Křivohlavého je „tvorba smyslu a nacházení smysluplnosti žití ... základní a podstatně důležitý lidský proces“.<sup>187</sup> Hovoří-li se o smysluplnosti bytí, jde především o „proces objevování nebo

---

<sup>182</sup> Jacques Waardenburg (1997, s. 125) hovoří o náboženstvích jakožto rezervoárech smyslu.

<sup>183</sup> Frankl 1994, s. 76

<sup>184</sup> Emmons, R. A.: *The Psychology of Ultimate Concerns. Motivation and Spirituality in Personality*. The Guilford Press, New York 1999.; Citováno podle Křivohlavý 2006, s. 14.

<sup>185</sup> Emmons 1999; Podle Křivohlavý 2006, s. 17

<sup>186</sup> Křivohlavý 2006, s. 42

<sup>187</sup> Křivohlavý 2006, s. 49

vytváření existenciálního smyslu“.<sup>188</sup> Existenciálním smyslem se rozumí smysluplnost lidského bytí a jednání.<sup>189</sup>

Křivohlavý uvádí výčet studií zabývajících se smysluplností existence také studii badatelky Taylorové, která zjistila, „že tam, kde se lidé dostanou do situace velkého trápení, dochází ke zvýšení potřeby nacházet smysl v tom, co se děje“.<sup>190</sup>

Samotný pojem smysl má dvojí obsah. Podle Křivohlavého lze rozumět smyslu jako *významu* (sémantická rovina) a jako *účelu*, zaměření (rovina psychologie lidské motivace).<sup>191</sup> Badatel Ditman hovoří o dvou významech pojmu smysl: o *ideji* a *cíli*.<sup>192</sup> Idea znamená „interpretaci událostí a života jako celku“.<sup>193</sup> A ve druhém pohledu jde o cíle a motivy – „v tomto pojetí má smysluplnost života význam „ujasnění si toho, které cíle a účely člověk vlastně má, případně by měl mít v životě...““.<sup>194</sup>

Smysluplnost života je, jak bylo uvedeno výše, základní lidskou potřebou. V kontextu tématiky této práce - užití duchovní dimenze v sociální práci s lidmi bez domova (či v sociální práci obecně) - je nutno se seznámit nejen s tím, jak je smysl pro člověka významný, jak člověk při jeho absenci strádá a při jeho přítomnosti se mu daří dobře.<sup>195</sup> Aby bylo takovéto poznání pro sociální práci užitečné, je nutné seznámit se s možnostmi zapojení této oblasti duchovní dimenze člověka do praxe sociální práce. K tomuto účelu se přímo nabízí přístup Viktora Frankla. V následující kapitole se tedy čtenář seznámí s Franklovým pojetím člověka, smysluplnosti bytí a s možnostmi pomoci člověku k nalezení smysluplnosti života.

---

<sup>188</sup> Křivohlavý 2006, s. 48

<sup>189</sup> Křivohlavý 2006, s. 47

<sup>190</sup> Taylor, S. E.: Adjustment to threatening events: A theory of cognitive adaptations. *American Psychologist*, 1983, 38, s. 1161-1173; podle Křivohlavý 2006, s. 45.

<sup>191</sup> Křivohlavý 2006, s. 42

<sup>192</sup> Ditman-Kohli, F., Westerhof, G. J.: The Personal Meaning System in Life-Span Perspective. In: G. T. Reker, K. Chamberlain (Eds.): *Exploring Existential Meaning*. Sage Publications, London 2000, s. 107-122; Podle Křivohlavý 2006, s. 48

<sup>193</sup> Ibid.

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Viz. Křivohlavý 2006, s. 167



### 2.7.1 Smysl v pojetí Viktora Frankla

Vídeňský rodák Viktor Frankl zasvětil otázce smysluplnosti života své obsáhlé celoživotní dílo. Právě odhalení smysluplnosti života se Franklovi jevilo jako podstatný úkol pro psychoterapii (resp. logoterapii a její nástroj existenciální analýzu). Podle Viktora Frankla nabízí moderní společnost uspokojení prakticky všech lidských potřeb, přičemž některé potřeby jsou konzumní společností uměle vyráběny.<sup>196</sup> „Pouze jedna potřeba vychází naprázdno a to je ‚vůle ke smyslu‘, jak ji nazývám, to znamená potřeba, která v člověku tkví nehlouběji, potřeba najít ve svém životě, nebo snad lépe řečeno, v každé jednotlivé životní situaci smysl – a oddat se mu, naplnit jej! Kvůli tomuto naplnění je člověk hotov také trpět, kdyby to bylo nutné. Naopak však, neví-li o *žádném* smyslu svého života, na život kašle, i kdyby se mu navenek vedlo sebelépe, a za jistých okolností jej pak odhazuje.“<sup>197</sup> Tam kde není smysl života je jakýsi stav prázdnoty lidské existence, který Frankl nazývá pojmem *existenciální vakuum*.<sup>198</sup>

Absence smyslu, jinak řečeno přítomnost existenciálního vakuu, se projevuje v tzv. noogenních neurózách. Jedná se o stav naprosté bezesmyslnosti života, kdy jsou pacienti „neurotičtí bez reálných potíží a bez skutečného stavu nouze“.<sup>199</sup> V tomto kontextu Frankl hovoří o přecházení lidí od kněze k psychiatrovi (psychiatr má v tomto pojetí zástupnou funkci).<sup>200</sup> Jankovský vystihl tento moment, když o Franklovi pojednal jako o poskytujícím pastorální péči bezvěrcům.<sup>201</sup> Tento druh neuróz není podle Frankla výjimečným jevem – vyskytuje se až ve 20 % z celkového počtu neuróz. Pocit bezesmyslnosti však prožívají lidé v moderní společnosti v masovém měřítku.<sup>202</sup>

Podle Frankla člověk nemůže existovat ve smysluprázdném prostoru.<sup>203</sup> Vůle ke smyslu je člověku bytostně vlastní, je součástí jeho podstaty.<sup>204</sup> Smysl je pro člověka podstatný nejen v době „blahobytu“, ale i (a snad především?) v době nesnází. Frankl

---

<sup>196</sup> Frankl 2006, s. 166

<sup>197</sup> Frankl 2006, s. 166

<sup>198</sup> Např. Frankl 1994, s. 25-27

<sup>199</sup> Frankl 2006, s. 166n

<sup>200</sup> Frankl 1994, s. 26

<sup>201</sup> Jankovský 2003, s. 153

<sup>202</sup> S jistou mírou nadsázky Frankl konstatuje: „Kdo je přesvědčen, že je absolutně prost neurózy, ať už je to teolog nebo psychiatr, ať po mně hodí první kamenem.“ (Frankl 2006, s. 112)

<sup>203</sup> Frankl 1994, s. 79

<sup>204</sup> Viz. pasáž o neuvědomované religiozitě

sám prošel koncentračním táborem, ověřil si, že smysl dává člověku přežít tam, kde jiní padnou.<sup>205</sup>

Otázka po smyslu „však není výraz duševní choroby, nýbrž výraz duševní vyspělosti“.<sup>206</sup> Jediný člověk je schopen si takovouto otázku klást. Jedná se otázku specificky lidskou.<sup>207</sup> Otázka po smyslu s obzvláštní razancí vystupuje podle Frankla v době dospívání. S velkou intenzitou však takováto otázka může vystoupit „osudově, třeba nějakým otřesným zážitkem“.<sup>208</sup> Otázka smyslu může vystoupit člověku v okamžiku, kdy jsou jeho jistoty a hodnoty otřeseny, kdy dochází ke krizi.<sup>209</sup> „Běda člověku, jehož víra ve smysl v takových okamžicích zakolísala. Pak tu stojí bez rezerv; nedostává se mu oněch sil, které mu mohl dát pouze nějaký světový názor bezvýhradně přitakávající životu...“<sup>210</sup> V době náročných životních situací je tedy pro člověka podstatné mít smysl, mít onu duchovní podporu.

Když Frankl hovoří o smyslu, nemá na mysli obecně platný smysl života, platný pro všechny lidi v každém okamžiku. Naopak, smysl života je subjektivní a relativní.<sup>211</sup> Subjektivním je smysl, protože stojí v relaci k určité osobě. Zároveň je smysl relativní, neboť je ve vztahu k situaci konkrétní osoby, která je „právě se vyskytující“ a jedinečná.<sup>212</sup> „Člověk má smysl situace zachytit a pochopit, považovat za pravdivý, vnímat jako pravdivý a učinit pravdivým, totiž uskutečnit.“<sup>213</sup> K odkrytí smyslu slouží svědomí (pozn. charakter svědomí je vysvětlen v kapitole o neuvědomované religiozitě), pojaté Franklem jako *orgán smyslu*.<sup>214</sup> Svědomí definuje jako „schopnost najít jednorázový a jedinečný smysl, který se skrývá v každé situaci“.<sup>215</sup> Jak bylo již zmíněno na jiném místě této práce, musí být smysl vždy existenciálním, člověk se musí pro smysl rozhodnout, nelze jej vnutit ani naučit.

---

<sup>205</sup> Frankl hovoří o nutnosti „duchovní opory“ – Frankl 1994, s. 104

<sup>206</sup> Frankl 2006, s. 166

<sup>207</sup> Frankl 1994, s. 43

<sup>208</sup> Frankl 1994, s. 45

<sup>209</sup> Z hlediska pomáhajících profesí, konkrétně v otázce bezdomovectví se ukazuje, že v momentě zhroucení hodnot hraje smysl velikou úlohu pro oporu člověka.

<sup>210</sup> Frankl 1994, s. 46

<sup>211</sup> Frankl 1994, s. 57

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Ibid.

<sup>214</sup> Frankl 1994, s. 58

<sup>215</sup> Frankl 1994, s. 58

Rozhodnutí pro realizaci hodnot dělá člověk na základě svého svědomí vědomě – „svobodně, ale ne svévolně, nýbrž odpovědně“.<sup>216</sup> Svoboda a odpovědnost jsou dva základní znaky skutečné lidské existence.<sup>217</sup>

Naplňování smyslu konkrétního člověka v konkrétní situaci se děje prostřednictvím realizace hodnot. Hodnoty rozdělujeme na tři druhy: a) Hodnoty tvůrčí; b) Hodnoty zážitkové; c) Hodnoty postoje.<sup>218</sup>

Tvůrčí hodnoty se realizují tvůrčí činností. Jedná se o plnění konkrétních úkolů, které před člověkem stojí. „Nakonec (je – doplnil K.V.) lhostejné, kde člověk stojí v povolání, co dělá; daleko spíše záleží na tom, jak pracuje, zda místo, na které byl jednou postaven, skutečně také zastává.“<sup>219</sup> V tomto případě se nejedná pouze o realizaci úkolů pracovních v zaměstnaneckém poměru. Frankl měl spíše na mysli na tvůrčí realizaci úkolů, před nimiž člověk stojí.

Zážitkové hodnoty se uskutečňují v prožívání. „Jsou realizovány v přijímání světa, např. v ponoření se do krásy přírody, nebo umění. Plnost smyslu, kterou ony také mohou dát lidskému životu, nesmí se podceňovat.“<sup>220</sup>

Postoje hodnoty spočívají v realizaci prostřednictvím zaujetí postoje vůči omezením svého života. Frankl podotýká, že život není smysluplný pouze tehdy, je-li plný možností k realizaci tvůrčích a zážitkových hodnot. Situace, kdy člověk je uvržen do nouze, kdy nemůže jiné hodnoty realizovat, je podle Frankla dokonce největší příležitost k realizaci hodnot. „Neboť zde záleží na tom, jak se člověk postaví vůči nezměnitelnému osudu. Možnost realizovat takové hodnoty postoje vzniká tehdy, kdykoli je člověk postaven proti osudu, vůči němuž může jít pouze o to, že ho bere na

---

<sup>216</sup> Frankl 1994, s. 60

<sup>217</sup> Viz. pasáž o neuvědomované religiozitě.

<sup>218</sup> Frankl 1994, s. 61-63

<sup>219</sup> Frankl 1994, s. 61

<sup>220</sup> Frankl 1994, s. 61; Frankl správně zdůrazňuje zážitkové hodnoty. Abraham Maslow zařadil krásu a harmonii mezi jednu z vyšších potřeb člověka. V souvislosti s „náboženstvím a spiritualitou“ Pavel Říčan konstatuje: „Autoři píšící o spiritualitě téma okouzlení často opomíjejí. Je to možná zaviněno určitou ambivalencí k fyzické kráse v křesťanské i buddhistické tradici, jež bezděčně ovlivňuje implicitní definici spirituality. Senzualita, jež je spojena s vnímáním krásy, mívá konotaci něčeho nižšího a objekt, který mnozí z nás považují za nejkrásnější, lidské tělo, se v této souvislosti často jeví jako něco podezřelého až nebezpečného.“(Říčan 2007, s. 62)

sebe, že ho nese; o to jde. Jde o postoje jako statečnost v utrpení, důstojnost také ještě v záhubě a ztroskotání.“<sup>221</sup>

Výše bylo zmíněno, že smysl je subjektivní a relativní. V každém okamžiku života se člověku nabízejí jiné hodnoty k realizaci. „Hodinu od hodiny se v životě mění příležitost obrátit se hned k této, hned k oné skupině hodnot. Jednou na nás život vyžaduje, abychom realizovali hodnoty tvůrčí, jindy abychom se obrátili ke kategorii hodnot prožitkových.“<sup>222</sup>

Frankl se zabýval příčinami tzv. bilančních sebevražd. Konstatoval, že je zapotřebí lidi rozhodnuté pro sebevraždu naučit, „že nejen mohou žít bez toho, co z nějakého důvodu nemohou mít, ale že mohou vidět kus smyslu svého života právě v tom, že své neštěstí vnitřně překonají, na něm porostou, ukáží, že dorostli svému osudu, jestliže jim něco odpírá... Pomoci jim k tomu, aby ve své existenci našli cíl a účel, jinými slovy: aby viděli před sebou úkol“.<sup>223</sup> Podle mého názoru lze toto stanovisko přenést z oblasti sebevražd i do jiných sfér, s nimiž se setkávají pracovníci pomáhajících profesí. Na mysli mám mimo jiné oblast bezdomovectví. Viktor Frankl interpretuje Nietzscheho slova: „Kdo má Proč žít, snese téměř každé „Jak“.“<sup>224</sup> Když má člověk proč žít, překoná obtížné životní podmínky. Uvědomění si úkolu života má podle Frankla psychoterapeutickou psychohygienickou úlohu.<sup>225</sup> „Je tomu ovšem skutečně tak teprve tehdy, jestliže... je tento úkol osobně ušit na míru, když tedy tvoří to, co by bylo možno nazvat posláním. To činí jeho nositele nezastupitelným a nenahraditelným a dává jeho životu hodnotu jedinečnosti.“<sup>226</sup> Nepříznivé okolnosti tedy ustupují do pozadí, vystupuje-li do popředí „Proč“.<sup>227</sup>

---

<sup>221</sup> Frankl 1994, s. 62

<sup>222</sup> Frankl 1994, s. 63, „Jednou je požadavek hodiny splnitelný činem, jindy tím, že se odevzdáme možnosti prožitku. Také k radosti může být člověk takto „zavázán“. V tomto smyslu by bylo možno někoho, kdo sedí v tramvaji a stává se svědkem nádherného západu slunce, nebo cítí vůni právě kvetoucích akátů a nepoddá se tomuto možnému přírodnímu zážitku, ale čte si dál ve svých novinách, označit v takovém okamžiku za člověka, který zapomněl na svou povinnost.“ (Frankl 1994, s. 63)

<sup>223</sup> Frankl 1994, s. 67n

<sup>224</sup> Frankl 1994, s. 68

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Ibid

Zároveň na jiném místě Frankl konstatuje: „Kdo má pro co žít, ten také najde jak žít. Kdo nemá pro co žít, ten marně hledá, jak žít.“<sup>228</sup> Z toho vyplývá, že kdo najde smysl, nějakým způsobem nalezne i způsob.<sup>229</sup> Najde si svou cestu. Tento poznatek je podstatný právě v kontextu bezdomovectví.

Ve Franklově systému *má život charakter úkolu*. Člověk podle Frankla skutečně existuje tehdy, je-li svobodným od pudovosti a odpovědným vůči smyslu (realizaci hodnot). Zároveň je život *specifickým* úkolem. Je specifickým úkolem konkrétního člověka. Úkol spočívá v naplňování smyslu v jednorázovosti a jedinečnosti situace lidského života. „Oba momenty lidské existence – jednorázovost a jedinečnost – jsou jako momenty lidské existence konstitutivní pro její smysluplnost.“<sup>230</sup> Život každého člověka má „jedinečný cíl, k němuž vede jen jednou daná cesta“.<sup>231</sup> Člověk má „ve všech životních situacích předznačenou od počátku jednorázovou a jedinečnou cestu, po níž může dospět k uskutečnění svých nejvlastnějších možností“.<sup>232</sup> Podle Frankla je úloha člověka vždy přítomná a není nespílitelná.<sup>233</sup> Vnímání života jako úkolu má vliv na vnímání smysluplnosti života. Podstatné je, aby člověk prožil odpovědnost za splnění svých úkolů.<sup>234</sup> „Zatímco člověk, který si není vědom své odpovědnosti, přijímá život jako pouhou danost, existenciální analýza učí vidět život jako něco, co je uloženo.“<sup>235</sup> Frankl konstatuje, že lidé religiózní prožívají život ještě v jiné dimenzi.<sup>236</sup> Nevnímají jen život jako úkol, ale vnímají i toho, kdo úkol ukládá.<sup>237</sup>

Vzhledem k jedinečnosti životního úkolu se podle Frankla jeví otázka po obecném smyslu života jako nesmyslná, jelikož životní úkol je vždy specifický. Zde se projevuje určitý paradox: ačkoliv se člověk sám ptá po smyslu života, ve skutečnosti spočívá tento smysl odpovědích na otázky kladené životem.<sup>238</sup>

---

<sup>228</sup> Frankl 1994, Citováno podle Křivohlavý 2001, s. 146.

<sup>229</sup> Ve smyslu konativní činnosti – viz. Křivohlavý 2001, s. 146

<sup>230</sup> Frankl 1994, s. 69

<sup>231</sup> Ibid.

<sup>232</sup> Ibid.

<sup>233</sup> Frankl 1994, s. 71

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Ibid.

<sup>237</sup> Frankl 1994, s. 71; viz. pasáž o neuvědomované religiozitě

<sup>238</sup> Frankl 1994, s. 72

Podle Frankla je existence motivována smyslem.<sup>239</sup> Z hlediska motivace je smysl vyjádřen napětím mezi tím, co je a tím, co má být. Tuto dynamiku nazývá Frankl noodynamikou. Toto napětí musí být v člověku přítomné (v psychologii motivace je potřeba, aby člověk byl zaměřen k cíli). Podle Frankla lze orientaci na smysl hodnotit „jako měřítko duševního zdraví“.<sup>240</sup> „K podstatě člověka náleží zaměřenost...“<sup>241</sup> Podle Frankla člověk nemůže existovat bez tohoto napětí – není-li přítomné napětí mezi existencí a esencí (bytím a smyslem)<sup>242</sup>, není přítomen smysl. Člověk v životě nemůže usilovat o stav bez tohoto napětí. „Co člověk ve skutečnosti potřebuje, není stav prostý každého napětí, daleko spíše jistá zdravá dávka napětí – asi ono dávkované napětí, jak je vyvoláno požadavky a nároky nějakého smyslu.“<sup>243</sup> Člověk nemůže existovat v bezsmyslném prostoru, v prostoru nezatíženosti noodynamikou.<sup>244</sup>

Vedle jednotlivého smyslu konkrétní situace existuje také smysl vyšší (viz kapitola o neuvědomované religiozitě). Tento vyšší smysl, smysl celku, smysl celého života se odkrývá na konci života. Jeho odkrytí je závislé na tom, do jaké míry se naplňuje smysl každé jednotlivé situace. Frankl konstatuje, že vyšší smysl je rozumově nepoznatelný. Frankl hovoří v této souvislosti o nejvyšším smyslu. Celá lidská existence odkazuje podle Frankla „nad sebe“.<sup>245</sup> Frankl hovoří o sebetranscendenci lidské existence. Nejvyšší smysl, smysl k němuž celé bytí směřuje, není možno odhalit rozumově. Pro odhalení nejvyššího smyslu se lze existenciálně rozhodnout ve víře.<sup>246</sup> Víra je podle Frankla „myšlení rozšířené o existencialitu myslícího“.<sup>247</sup> Jelikož pro každý jednotlivý smysl kterékoliv situace je nutné se prostřednictvím svědomí

---

<sup>239</sup> Frankl 1994, s. 73

<sup>240</sup> Frankl 1994, s. 74

<sup>241</sup> Frankl 1994, s. 76

<sup>242</sup> Frankl 1994, s. 76

<sup>243</sup> Frankl, s. 78

<sup>244</sup> Frankl 1994, s. 79; Pojetí smysluplnosti lze také chápat jako interakci tří komponent – kognitivní, motivační a afektivní (Reker a Wong 1988, s. 268; podle Křivohlavý 2006, s. 110). Kognitivní komponent je „kognitivní rámec“. Jeho součástí jsou „přesvědčení (belief), víra (faith), hodnoty, předpoklady (axiomy) atp.“ (Křivohlavý 2006, s. 110n). Je v něm obsaženo celkové pojetí a filosofie života (Křivohlavý 2006, s. 111). „Zahrnuje obraz stávajícího světa, ale i představu toho, jaký by obraz světa měl v další fázi života být. Z tohoto napětí je možno odvodit cíle – mety, k nimž by se mělo vše nést, a to jak v individuálním, tak v obecném pojetí...“ (ibid.) V tomto bodě nastupuje motivační komponent jako souhrn cílů. „Oč je možno a oč je třeba usilovat... Do čeho se vyplatí investovat energii a čemu je možno důvěřovat a cele se tomu oddat.“ (ibid.) Předchozí dvě dimenze jsou obsaženy v pojmu noodynamiky. K těmto dvěma dimenzím přistupuje dimenze afektivní. „Přibližování se k cíli je spojováno s kladnými emocemi a naopak překážky, které znemožňují pokračování v cestě k cíli nebo snad dokonce znemožňují dosažení cíle, jsou spojeny s negativními emocemi.“ (ibid.)

<sup>245</sup> Frankl 2006, s. 66

<sup>246</sup> Frankl 2006, s. 72; pro vysvětlení odkazují čtenáře na kapitolu o neuvědomované religiozitě

<sup>247</sup> Ibid.

rozhodnout. Rovněž je nutno se rozhodnout pro smysl nejvyšší. Ve Franklově antropologii je člověk rozdělen na stránku biologickou, psychickou a duchovní. Duchovní stránka, jejíž výrazem je svědomí, odkazuje k transcendenci. V každém člověku je tedy implicitně obsažena potencionální víra – Frankl hovoří o neuvědomované religiozitě či neuvědomovaném\nevědomém Bohu. Tento neuvědomovaný Bůh je člověku partnerem v jeho niterné rozmluvě (se svědomím). Frankl konstatuje, že v pochopení této rozmluvy je rozdíl mezi člověkem náboženským a nenáboženským.<sup>248</sup> Člověk náboženský chápe Boha jako partnera v rozmluvě<sup>249</sup>, zatímco člověk nenáboženský je přesvědčen, že vede rozmluvu jen sám se sebou.<sup>250</sup> „Ale je opravdu tak důležité, zda je ‚největší samota‘ pouze zdánlivou samotou nebo není? Není spíše důležité, že tato samota přináší ‚maximální poctivost‘? Neboť je-li Bůh, jsem tak jako tak přesvědčen, že se nebude cítit uražen, když si jej někdo zamění se svým Já.“<sup>251</sup> V tomto smyslu je podle Frankla každý člověk „minimálně v nejširším smyslu věřící...“<sup>252</sup> Důkazem všudypřítomnosti víry je, že každý člověk je schopen najít ve svém životě smysl.<sup>253</sup> Viktor Frankl spojil výroky Alberta Einsteina („Být náboženský znamená nalézt odpověď na otázku: Jaký je smysl života?“<sup>254</sup>) a Ludwiga Wittgensteina (Věřit v Boha znamená vidět, že život má smysl.<sup>255</sup>). Náboženský člověk je tedy ten, kdo věří ve smysl života, zároveň však již ten, kdo věří ve smysl života, je člověkem náboženským.<sup>256</sup>

---

<sup>248</sup> Frankl 2006, s. 76

<sup>249</sup> Frankl 2006, s. 76

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> Frankl 2006, s. 78n

<sup>252</sup> Frankl 2006, s. 76

<sup>253</sup> Ibid.; Franklovo základní dílo *Lékařská péče o duši* zmiňuje tento dialog také, ačkoliv se nezabývá náboženskými otázkami v tak propracované formě jako *Psychoterapie a náboženství*: „Svědomí má svůj hlas a ‚mluví‘ k nám... Řeč svědomí je však vždy odpovídáním. *Tak se jeví religiózní člověk psychologicky viděno jako někdo, kdo prožívá nejen to, co bylo řečeno, ale navíc toho, kdo mluví; religiózní člověk tedy slyší jasněji než nereligiózní*: V rozhovoru se svým svědomím – v tomto nejintimnějším rozhovoru se sebou, jaký vůbec existuje – je mu partnerem jeho Bůh.“ (Frankl 1994, s. 72; zvýraznění přidal K.V.)

<sup>254</sup> Frankl 2006, s. 77

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Viz. Frankl 2006, s. 78.

## 2. 8 Závěr

Pomáhající pracovníci by, podle mého názoru, měli přijmout (vzhledem k výše uvedenému výčtu účinků) duchovní dimenzi člověka jako součást svých oborů. Je to potencionální zdroj síly a opory, který je v určité míře vlastní každému člověku.<sup>257</sup> V předchozí kapitole se ukázalo, jak „důvěra a víra“ (Křivohlavý) příznivě ovlivňují zdraví tělesné a duševní, míru zvládání a způsob zvládání zátěžových situací a celkový pocit spokojenosti člověka. Výsledky studií zabývajících se vztahem víry a zdraví, či copingu by samy o sobě měly být podle mého názoru pádným argumentem pro rozvážení zapojení duchovních aspektů do sociální práce.

Podle Pavla Říčana lze v určitém smyslu hledět na náboženství jako směřující ke zdraví člověka.<sup>258</sup> Konstatuje existenci paralel mezi „náboženským působením a psychoterapeutickými technikami“.<sup>259</sup> Průniky psychoterapie a náboženství podle Říčana jsou: a) Nabídka řádu; b) Práce s tíživými vzpomínkami a jiným psychickým materiálem; c) Skupinová psychoterapie; d) Navození prožitků vysoké intenzity; e) Katarze; f) Rituály, symbolická jednání; g) Přenos; h) Posílení já jako centra osobnostní struktury; i) Narativní psychoterapie (a v náboženském pojetí opakování „archetypických příběhů“); j) Transformace velmi raných, primitivně strukturovaných afektů.<sup>260</sup>

Tyto paralely lze doplnit tvrzením Viktora Frankla, že duševní uzdravení se není ze strany náboženství záměrem (neděje se *per intentionem*), ale ve výsledku se může stát (*per effectum*).<sup>261</sup> Stejně tak je tomu ze strany psychoterapie, která nesleduje cíl náboženství – spásu duše. Může přispět k nalezení víry, ale to se na druhou stranu může stát pouze ve výsledku, nikoliv záměrně. Z tohoto úhlu pohledu by se mělo k duchovní dimenzi člověka přistupovat i v jiných pomáhajících oborech, respektive v sociální práci.

---

<sup>257</sup> Viz. Franklovo pojetí svědomí jako orgánu smyslu.

<sup>258</sup> Říčan 2007, s. 300; Říčan se zamýšlí nad významem slova *salus* – které znamená současně zdraví a spásu.

<sup>259</sup> Říčan 2007, s. 303

<sup>260</sup> Podle Říčan 2007, s. 304-305

<sup>261</sup> Frankl 2006, s. 49-50



Jako významný aspekt vystupuje do popředí smysluplnost života. Z hlediska její kognitivní složky ovlivňuje pohled na svět, z něhož plyne přínos pro celkové zdravý životní styl člověka. Smysluplnost života je zároveň významná pro zvládání zátěžových situací. Zde platí u Frankla užitá interpretace filosofa Nietzscheho: „Kdo má Proč žít, snese téměř každé „Jak“.“<sup>262</sup> Smysluplnost života nemá vliv nejen na snášení nepřízně, ale i na postavení se této nepřízni. Viktor Frankl to vyjádřil slovy: „Kdo má proč žít, ten také najde jak žít. Kdo nemá pro co žít, ten marně hledá, jak žít.“<sup>263</sup> Psycholog Pargament tuto skutečnost vyjádřil tendencí religiózních lidí v užívání aktivních strategií při zvládání náročných životních situací.<sup>264</sup>

Pro Jacquese Waardenburga jsou náboženství rezervoáry smyslu.<sup>265</sup> Zároveň smysl, který skutečnosti dávají, je absolutní a ničím nepřekonatelný.<sup>266</sup> Viktor Frankl soudí, že schopnost poznání smyslu nejen jednotlivých situací, ale i poznání smyslu nejvyššího, je člověku dána ve formě svědomí. Sjednocuje dva aspekty výroků Alberta Einsteina a Ludwiga Wittgensteina: Člověk náboženský věří ve smysl života; zároveň ten, kdo našel smysl života se stává člověkem náboženským.<sup>267</sup>

Náboženství a spiritualita tedy mohou být významným pomocníkem pomáhajícího pracovníka při snaze pomoci klientovi v tíživé životní situaci. Cílem této části bylo ukázat jaký mají pro člověka přínos.

Chceme-li začlenit duchovní dimenzi člověka do pomáhajících profesí, konkrétně do sociální práce, je třeba mít k dispozici teoretický základ. Tento základ jsem se pokusil nastínit v první části práce. Jako pracovní hypotézu lze přijmout pohled na člověka, kterému je principiálně vlastní určitý vztah k transcendenci. Takto vidí člověka Smith a Frankl. Na člověka lze nahlížet i jako na bytost, v jejíž bytostném základu je potřeba sebetranscendence, jak ji vyjádřil Abraham Maslow. Pro využití této vlastnosti lze užít východisko Wilfreda Cantwella Smithe, který rozlišil víru od

---

<sup>262</sup> Frankl 1994, s. 68

<sup>263</sup> Frankl 1994; Citováno podle Křivohlavý 2001, s. 146.

<sup>264</sup> Pargament a Park 1995; Podle Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví*.

<sup>265</sup> Waardenburg 1997, s. 125

<sup>266</sup> Waardenburg 1997, s. 15

<sup>267</sup> Frankl 2006, s. 77. Frankl tento výrok postavil jako otázku teologům: „Ptáme se nyní, do jaké míry jsou tyto tři definice akceptovatelné také pro teology. Náboženský člověk věří ve smysl života (Ludwig Wittgenstein); ale je již ten, jenž věří ve smysl života člověkem náboženským (Albert Einstein)?“ (Frankl 2006, s. 77)

náboženských přesvědčení (resp. víru od tradice). Toto východisko pomáhajícímu pracovníkovi umožňuje (teoreticky) odhlédnout od vlastního náboženského přesvědčení a přesvědčení klientova.

Z hlediska možnosti zapojení duchovní dimenze člověka do oboru sociální práce jsem v této kapitole ukázal, že v dějinách (či před-dějích) oboru byl tento prvek jedním z konstitutivních prvků. Péče o sociálně slabé, o nemocné a jiné potřebné byla v dějinách hojně motivována náboženskými zdroji solidarity a duchovní aspekt v ní byl přítomen. Ze sociální práce byl vyloučen v době jejího zvědečování podle vzoru medicíny a vlivem negativního postoje psychoanalýzy k náboženství (Laura Praglin). Mezinárodní výzkumy však ukazují, že duchovní aspekty jsou jednotlivými sociálními pracovníky přesto do sociální práce přesto zahrnovány. Stejně studie vyjádřily deficit ve vzdělávání v tomto ohledu. Jako žádoucí se tedy jeví prosazovat začlenění přístupu zohledňujících duchovní témata do výuky sociální práce. Nastíněny byly také konkrétní praktické možnosti zapojení duchovních témat do sociální práce.

Rovněž byly v předchozím oddílu vysvětleny jednotlivé přístupy k duchovní dimenzi člověka v rámci sociální práce. Jako perspektivní se podle Laury Praglinové jeví mezioborová spolupráce akademických disciplín sociální práce a religionistiky (podle mého názoru také teologie). Takováto spolupráce se podle mého názoru může v nejlepší součinnosti vyskytovat v institucích, kde jsou oba obory vyučovány. Institucí na níž se vyučují tyto obory je i Husitská teologická fakulta. Právě poznatky religionistické a teologické by zde mohly být využity pro spolupráci se sociální prací.

### 3. DUCHOVNÍ DIMENZE ČLOVĚKA V SOCIÁLNÍ PRÁCI S LIDMI BEZ DOMOVA

Třetí kapitola pojednává o začlenění duchovních aspektů do sociální práce s lidmi bez domova. Je zde ve stručnosti uvedeno základní rozlišení bezdomovectví a jeho příčin. Následuje přehled sociálních služeb poskytovaných lidem bez domova. Tato kapitola obsahuje kvalitativní interview se sociálním pracovníkem, které slouží jako uvedení do problematiky začlenění duchovních témat do sociální práce v kontextu bezdomovectví. Jádrem je stat' založená na vědeckých studiích, které jsou zaměřeny na popis vhodnosti zapojení duchovních aspektů do tohoto oboru a zároveň analyzují konkrétní duchovní aspekty, významné pro toto téma.

#### 3.1 Bezdomovectví – vymezení pojmu

Význam slova bezdomovec a bezdomovectví<sup>1</sup> je často chápán nepřesně a neúplně. Pojem „bezdomovec“ bývá často zužován pouze na lidi nocující na nádražích, či na ulici. Ovšem skutečný význam tohoto pojmu je širší.<sup>2</sup>

Slovo bezdomovec v této práci užívám ve významu „*člověk, který nemá domov (který nebydlí)*“.<sup>3</sup> Jedná se o ekvivalent anglického slova homeless, francouzského sans-abri a německého slova Obdachlose. Bezdomovectví má své ekvivalenty v anglickém slově homelessness, resp. německém Obdachlosigkeit, či francouzské sans-abrisme.

„Pojem bezdomovec není jednoznačně definován. Považují se za něj lidé bez domova, bez rodinného zázemí a bez stálého místa odpočinku.“<sup>4</sup> Jakákoliv definice by podle Hradeckého zužovala pojem bezdomovectví především na bezdomovectví zjevné, neboť je nejsnáze rozpoznatelné.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Pozn. Hradecký užívá pojem bezdomovství; v této práci je však použit, vzhledem k již ustálenému užívání, pojem bezdomovectví.

<sup>2</sup> Hradecký 1996, s. 8

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Hradecký 2005a, s.5

<sup>5</sup> Hradecký 1996, s. 27

Fenomén bezdomovectví nelze zúžit pouze na materiální stránku věci. Jedná se o souhrn materiálních, psychických a sociálních faktorů. Absence domova je širší pojem, který zahrnuje absenci zázemí a rodinných vztahů: „Mnozí z nás jistě přisvědčí na to, že domov znamená pro člověka víc, než je střecha nad hlavou, útočiště, či jen přebývání určené k noclehu. Evokace tohoto slova přináší snad každému vzpomínku na ty drahé chvíle strávené v přítomnosti milujících a láskyplných rodičů či prarodičů, pocit ochrany a bezpečí, intimity, lásky, lidského tepla a něhy. Domov pro mnohé z nás znamená pramen štěstí, opory, pozornosti, pramen čisté komunikace, místo spokojeného života a nejdůležitější pocit naší bytosti - místo mezi drahými lidmi, místo ve společenství v širokém slova smyslu. Být bez domova tedy je něco důležitějšího, něco hlubšího a bolestnějšího, než být bez střechy nad hlavou. Navíc to není pouze ztráta materiální, která ztrátu domova provází, ale značí také nemít více místa v jeho společenství, nemít s ním ani spojení. Být bez domova, nemít kam jít, nemít se komu svěřit se svými starostmi, trápením, bolestí, protestem, frustrací, znamená samotu, tíži izolace, bolest vyloučení, vedoucí až k zoufalství a sebedestrukci.“<sup>6</sup>

Evropská federace národních sdružení pracujících s bezdomovci (FEANTSA), vytvořila přehled typologie bezdomovectví ETHOS. Rozlišuje *čtyři kategorie bezdomovectví*: a) Rooflessness – život bez střechy nad hlavou; b) Houselessness – život bez bytu; c) Living in insecure housing – život v nejistém bydlení; c) Living in inadequate housing – život v nevyhovujícím bydlení.<sup>7</sup>

Hradecký rozlišuje mezi bezdomovectví zjevným, skrytým a potenciálním.<sup>8</sup> *Zjevné bezdomovectví* odpovídá ve vymezení ETHOS kategorii rooflessness a houselessness. Jedná se o nejviditelnější skupinu lidí bez domova.

*Skrytými bezdomovci* jsou lidé, kteří nejsou snadno identifikovatelní jako bezdomovci. Tito lidé nevyhledávají pomoc u různých organizací. Bydlí např. v různých podnikových ubytovnách, aniž by však měli nějaký skutečný domov. Anebo vyhledávají jiné formy pomoci, jako např. ubytování u přátel či u příbuzných.

---

<sup>6</sup> Hradecký 1996, s. 36

<sup>7</sup> Hradecký 2005a, s. 32-35; FEANTSA. *ETHOS*, 2005.

<sup>8</sup> Hradecký 1996, s. 27-31

*Potencionálními bezdomovci* jsou lidé, kteří jsou bezprostředně ohroženi upadnutím do bezdomovectví. „Podle statistik ze zemí Evropské unie tato situace postihuje až 10 % populace.“<sup>9</sup> Do této skupiny lze zařadit ty, kteří žijí v nevyhovujících podmínkách, v domech určených k demolici, či v holobytech. Jedná se také o lidi neplátcí nájem, jimž hrozí výpověď z nájmu anebo jim nájemní smlouva byla vypovězena. Specifickou součástí této skupiny jsou lidé, žijící v různých typech ústavů, kteří čekají na propuštění. Jedná se o věznice, psychiatrické léčebny a dokonce i dětské domovy.

Fenomén bezdomovectví je vyvoláván celým spektrem příčin. *Příčiny bezdomovectví* se různí v závislosti na osobnosti člověka, který se stal bezdomovcem, ale také na regionu, ve kterém žije.<sup>10</sup>

Hradecký odmítá redukovaný pohled na lidi bez domova jako na ty, kteří selhali pouze vlastní vinou. „Převládající názor, že dospělý člověk je osobně odpovědný za svůj život a za životní úroveň své existence, není dostatečně zdůvodnitelný. Poruchy procesu socializace a adaptace, bariéry mezilidských vztahů, nemoc, duševní nebo tělesné postižení, stáří a jiné příčiny brání mnohým žít „odpovědně“, uplatnit svou osobnost a žít plnohodnotně po celou délku svého života. Sociální proces ovlivněný nejen ekonomikou a politikou, ale i filosofií, kulturou a morálními principy, silně působí na každého jedince, ale ne každý unese tíhu záporných jevů a činitelů.“<sup>11</sup>

Ilja Hradecký<sup>12</sup> rozlišuje objektivní a subjektivní faktory vyvolávající bezdomovectví. Bezdomovectví je výsledkem společného působení těchto faktorů.

*Objektivní faktory* „jsou ovlivněny sociální politikou státu, sociálním zákonodárstvím apod.“<sup>13</sup> Může se jednat o snižování míry zaměstnanosti, dodržování lidských práv, posilování míry vzdělanosti atd. Petr Mareš v tomto kontextu podotýká: „Není to jen rozvrat rodin, alkoholismus a sociální nepřizpůsobivost, co zbavuje lidi domova. Relativně velký a rostoucí počet bezdomovců je důsledkem strukturálních

---

<sup>9</sup> Hradecký 1996, s. 41

<sup>10</sup> Hradecký 1996, s. 34

<sup>11</sup> Hradecký 1996, s. 23

<sup>12</sup> Hradecký 1996, s. 33n

<sup>13</sup> Hradecký 1996, s. 33

problémů, jako jsou nedostatek levných bytů a bydlení, vysoká nezaměstnanost a rostoucí úroveň chudoby.“<sup>14</sup>

*Subjektivní faktory* rozděluje Hradecký na čtyři další kategorie<sup>15</sup>: materiální, vztahové, osobní, institucionální. *Materiální faktory* se týkají materiálního zajištění jedince či celé rodiny: příjmy, bydlení – nejisté bydlení, ztráta bydlení, zaměstnání, či dlouhodobé nezaměstnanosti jedince. *Faktory vztahové* vyjadřují rodinné vztahy jedince – v souvislosti se vznikem bezdomovectví jsou sledována zejména narušení těchto vztahů: rozvod, změna struktury rodiny, sexuální zneužívání atd. *Faktory osobní* jsou osobní dispozice člověka, resp. indispozice člověka, jako např. tělesné postižení, mentální retardace, duševní nezralost, nesamostatnost, alkoholismus, hráčství. *Faktory institucionální* znamenají propuštění (či opuštění) z nějakého druhu ústavu: vězení, dětského domova, psychiatrické léčebny atd.

Příčiny bezdomovectví se liší z hlediska jednotlivých zemí a také v závislosti na pohlaví.<sup>16</sup> Bezdomovectví mužů a žen se liší jak z pohledu příčin, tak z pohledu jeho projevů. Mezi příčinami bezdomovectví mužů převládají materiální a osobní příčiny. U žen převládají důvody vztahové.<sup>17</sup>

Odlišná je také podoba bezdomovectví. Podíl žen mezi bezdomovci, které by bylo možno zařadit do skupiny tzv. zjevných bezdomovců, je nepoměrně menší než podíl mužů. Ženy se snaží řešit své problémy „bydlením u přítele, přítelkyně, rodičů, případně návratem po jistém čase.“<sup>18</sup>

Tato tvrzení potvrzují sčítání bezdomovců v Praze z roku 2004 a v Brně z roku 2006. V Praze činil podíl žen mezi bezdomovci 14 %, tj. 434 žen z celkového počtu 3096 osob. V Brně byl celkový zaznamenaný počet bezdomovců 1179. Z toho podíl žen činil 27,5 %, tj. 327 žen.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Mareš 1999, s. 33

<sup>15</sup> Hradecký 1996, s. 33n

<sup>16</sup> Hradecký 1996, s. 34n

<sup>17</sup> Hradecký 1996, s. 34n

<sup>18</sup> Hradecký 1996, s. 34n

<sup>19</sup> Hradecký 2006 s., s. 6-8

Podle Hradeckého muži bezdomovci většinou nebyli ženatí, či rozvedení. „S velkou pravděpodobností nalézáme mezi bezdomovci muže svobodné, zatímco ženy jsou všeobecně vdané, nebo byly vdané. Jen malá část žen bezdomovkyň je svobodných.“<sup>20</sup>

Mezi příčinami bezdomovectví na území Prahy převažují podle z jednoho výzkumů důvody vztahové (43 %), důvody materiální (33%), důvody institucionální (14 %) a důvody osobní (6 %).<sup>21</sup>

Hradecký dále rozlišuje nejdůležitější „typy“ lidí bez domova<sup>22</sup>: „a) osoby žijící na ulici, neschopné vytvořit osobní vztahy, trpící často mentální vadou, přítomnou nebo minulou; b) osoby nemocné mentální chorobou, osoby se somatickými či psychosomatickými chorobami; c) alkoholici; d) uživatelé omamných prostředků (drog), patologičtí hráči; e) osoby fyzicky postižené, skupina, do které můžeme zahrnout epileptiky a osoby postižené vrozenými poruchami; f) osoby společensky nebo mentálně neadaptabilní, charakterizované svou nestálostí a nestabilitou, často při nárazu životem se rychle destabilizující a hroučící; g) osoby ve stavu deprese, úzkosti, sklíčenosti, hledající pomoc a radu; h) mladí lidé nečekaně se ocitnuvší na ulici, nezaměstnaní, hledající, destabilizovaní; i) osoby bez trvalého bydliště, navíc nezaměstnaní; j) ženy osamělé, s dětmi, těhotné, vyloučené rodiči z domova, ženy staré; k) *děti ulice*, děti týrané a jinak frustrované, děti sociálně deprivované; l) osamělí důchodci, toužící po lidském teple a pochopení; m) propuštění vězni; n) slepí a hluchí; o) migranti; p) nemocní AIDS, HIV pozitivní.“

### **3.2 Místo duchovní dimenze člověka v sociální práci s lidmi bez domova**

Otázka zapojení duchovní dimenze člověka do sociální práce s lidmi bez domova je v literatuře málo zmiňované téma. Domnívám se, že v kontextu přístupu sociální práce k této cílové skupině je zapojení duchovních témat do ní zcela legitimní.

---

<sup>20</sup> Hradecký 1996, s. 45

<sup>21</sup> Hradecký 2005, s. 12

<sup>22</sup> Hradecký 1996, s.35

V předchozí kapitole jsem se pokusil prokázat, že zapojení duchovních aspektů do sociální práce může přinést psychosociální a zdravotní benefity. V této části se pokusím prokázat vhodnost podobného případu v sociální práci s lidmi bez domova.

Podle Gabriely Schwarzové je bezdomovectví „komplexním jevem se spleťmi příčinami a důsledky. Tomu by měla odpovídat i struktura organizované pomoci. V bezdomovecké problematice se nelze obejít bez multidisciplinární spolupráce, chceme-li, aby naše snaha zlepšit postavení bezdomovců měla reálné a trvalé výsledky“.<sup>23</sup> Z tohoto (podle mého názoru naprosto správného) pohledu na problematiku bezdomovectví vyplývá otevřený prostor pro zapojení duchovních témat.

Sociální práce se podle Schwarzové zabývá bezdomovectvím trojím způsobem.<sup>24</sup> Prvním způsobem je provádění preventivních aktivit. Druhou možností je poskytování služeb zaměřených na naplnění základních potřeb. Třetím druhem služeb jsou reintegrační programy.

Poskytování *služeb zaměřených na naplnění základních potřeb* je „základní podmínkou úspěšné reintegrace“.<sup>25</sup> Jejich součástí je poskytnutí místa k odpočinku, tepla, jídla, základní lékařské péče, očisty, ošacení.<sup>26</sup> Tyto služby zahrnují také poskytování azylového bydlení krátkodobého či dlouhodobého charakteru, dále azylové bydlení a chráněné či cvičné bydlení.<sup>27</sup> Tento druh služeb je nejvíce viditelným znakem péče o lidi bez domova, z tohoto důvodu do něj také proudí nejvíce finančních prostředků.<sup>28</sup>

Poslední poskytovaný druh služeb jsou *služby reintegrační*.<sup>29</sup> Cílem služeb reintegračních je reintegrace klienta do společnosti a jeho samostatnost.<sup>30</sup> Schwarzová zmiňuje jako náplň těchto služeb výcvik v sociálních dovednostech, zahrnutí služeb podporujících zaměstnanost, vzdělání a rekvalifikační služby.

---

<sup>23</sup> Schwarzová 2005, s. 320

<sup>24</sup> Schwarzová 2005, s. 321-327

<sup>25</sup> Schwarzová 2005, s. 322

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Schwarzová 2005, s. 323-324

<sup>28</sup> Schwarzová 2005, s. 324

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.



Z hlediska kontextuálního přístupu k člověku lze konstatovat, že výše uvedené druhy služeb zahrnují především rovinu biologickou a sociální. Z vlastních zkušeností je mi známo, že některé organizace věnující se práci s lidmi bez domova zahrnují i péči psychologickou a duchovní.

Prostor pro začlenění duchovních aspektů v kontextu bezdomovectví lze ve světle výše uvedených přístupů vidět především v rámci služeb reintegračních. Podle mého názoru by měl být v případě pomoci lidem bez domova rozložen důraz na poskytování služeb rovnoměrně na každý z aspektů lidské bytosti, tedy na aspekty biologické, sociální, psychologické a duchovní.<sup>31</sup>

Vědecké literatuře zabývající se problematikou bezdomovectví duchovní potřeby lidí bez domova většinou unikají. Podle amerického badatele J. R. Belchera se bezdomovectví „stalo tématem pro doktorské dizertace a pro různé zprávy, ale osobní stránka bezdomovectví bývá přehlížena“.<sup>32</sup> Podle něj je spiritualita „chybějícím elementem při pomoci lidem bez domova“.<sup>33</sup>

Belcher jmenuje faktory, které jsou důvodem absence většího množství literatury o vztahu duchovních témat<sup>34</sup> a bezdomovectví. Jeho stanovisko je postaveno na přístupu ze strany výzkumníků, kteří nejsou prostřednictvím svého přístupu odhalit existenci duchovní dimenze u lidí bez domova: „*Za první*, většina lidí, kteří jsou bez domova odpovídá především na otázky o své osobě, které mají bezprostřední účinek: ‚Potřebuji místo na spaní a něco k jídlu.‘ Pro mnoho lidí bez domova jsou otázky zdraví, duševního zdraví, a otázka užívání drog rovněž naléhavé. *Za druhé*, studie užívající kvantitativní design, ve kterých musejí lidé bez domova odpovídat na nesčetné množství otázek, jsou sotva s to zaznamenat duchovní potřeby. Rovněž měření konstruktu spirituality je velmi obtížné. *Za třetí*, mezi badateli je tendence zaměřovat spiritualitu a religiozitu. Jednoduše protože někdo (osoba, která je bez domova) nenavštěvuje kostel, neznamená to, že nemá spirituální potřeby. *A v poslední řadě* mnoho badatelů

---

<sup>31</sup> Křivohlavý hovoří v o *somatopsychospiritualitě* (Křivohlavý 2006, s. 167)

<sup>32</sup> Belcher 2003, s. 180

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Belcher užívá pojmu spiritualita

nepovažuje náboženskou dimenzi za podstatnou, zvláště když studovaná skupina lidí nemá dost jídla.“<sup>35</sup>

Většině badatelů tedy uniká z výše uvedených důvodů duchovní aspekt ze zorného pole jejich studií. Avšak přesto existují studie zabývající se zařazením duchovních aspektů do práce s lidmi bez domova. Studie budou představeny v následující části této práce.

Hlavním důvodem, proč by měly být duchovní aspekty zařazeny do pomoci lidem bez domova (podle mého názoru) je nutnost změny konkrétního člověka, aby se mohl reintegrovat. Belcher hovoří o vnitřní transformaci. Jeho pohled je silně teologicky laděný.

### **3.3 Kvalitativní interview**

Tento oddíl vznikl na základě kvalitativního rozhovoru se sociálním pracovníkem jedné z agentur zabývajících se problematikou bezdomovectví na území ČR. Rozhovor proběhl pomocí kvalitativních metod<sup>36</sup> v červnu 2008. Sociální pracovník, jehož jméno je v této části změněno na jméno Karel, poskytl velmi cenné podněty a myšlenky, které korespondují s cílem této práce. Citace z tohoto rozhovoru jsou zde uvedeny doslovně. Rozhovor byl nahrán na diktafon. Respondent vyslovil informovaný souhlas s použitím materiálu v této práci.

Z předchozí kapitoly vyplynula existence širokého spektra příčin, jejichž následkem lidé zůstávají bez domova. Rovněž „typologie“ lidí bez domova je velmi široká. Pan Karel konstatoval existenci dvou hlavních druhů příčin, proč lidé na ulici zůstávají a neresocializují se. Lidé na ulici jsou podle něj především „dvojího druhu“. Ti kteří nevědí „Proč“ a ti, kteří nevědí „Jak“. „To je to, co my nechápeme. Že jsou lidi, kteří ztratili smysl hnát se za tím blahobytem a nějak jim to nedochází; jako proč? A nebo nevědí jak. ... Jedni ztratili smysl toho proč. Prostě ho ztratí...“

---

<sup>35</sup> Belcher 2003, s. 183

<sup>36</sup> Kvalitativní interview se řídilo příručkou Knoblauch 2003

Druhou skupinou jsou ti, kteří nevědí „jak“. „Někdo zase neví jak; někdo by chtěl mít byt, nebo auto, ale nedosáhne na to. Proč a jak.“ „Pak jsou na ulici lidi, který ... nemaj intelektuální schopnosti k tomu, aby samostatně dokázali žít průměrný život. Vždycky budou neúspěšní, protože intelektuálně na to nemaj. ... Ale většina z nás žije na nějaký úrovni, protože nejsme sami, protože máme nějaký vazby. Tak nám někdo pomůže, podrží nás. A když člověk zůstane sám...“

Tyto kategorie však podle pana Karla nelze rozlišit přesně na dvě poloviny. Jsou mezi nimi přechody. „Není to půl na půl, je to jemnější, prolíná se to, Někteří nevědí ani proč, ani jak. Vlastně když nevíš proč, tak nebudeš zkoumat jak.“<sup>37</sup>

Člověku ocitnuvšímu se na ulici se zborší systém hodnot. Hodnoty jež vyznával předtím se stávají nedůležitými. Nevidí smysl, nevidí cíl v blahobytu, či ve způsobu života většinové společnosti. Z tohoto důvodu jsou také podle pana Karla společností lidé bez domova často odsuzováni.. „Jako kdybys chystal na dovolenou do Ameriky a teď vydělával peníze a najednou si řekneš: ‚No a proč? Proč do Ameriky? Pojedu do jižních Čech...‘ A někdo tě odsoudí. Řekne ti: ‚Tys selhal hochu... Amerika, to byl dobrý cíl‘.“

Pokračoval: „Člověku se zborší hodnoty, protože měl špatnej základ...To může znamenat dvojí. Buď je ve svojí podstatě jinej než všichni ostatní..., nebo je stejnej, a ty ostatní ještě nic tak závažného nepostihlo, aby je to zbořilo, sundalo dolů. ... Jako bezdomovce už jsem zažil lidi ze všech společenských vrstev...“

„Většina bezdomovců nějak žije, úplně normálním životem a pak něco ten člověk ztratí a to ho sundá dolu.“ Touto příčinou může být rozvod, nebo ztráta zaměstnání. „Najednou je člověk vytrženej z mechanismů, který zná a to ho úplně sundá.“ Člověk, který takto přijde o své jistoty poté podle pana Karla: „Nezná žádnou jinou hodnotu než práci, rodinu...Ten člověk se protlouká...Chodí do práce, ale baví ho to čím dál tím méně...během několika měsíců skončí na ulici.“

---

<sup>37</sup> srov. s přístupem Viktora Frankla

Během kontaktu s klienty se jich pan Karel ptá na jejich hodnoty, zda nemají touhu se opět pokusit žít jiným životem: „Zeptám se: „No a nechtěl byste mít práci, a třeba rodinu a byt?“ On ti řekne: „Já sem to všechno měl, a já už tomu nevěřím...““

V takovémto případě podle pana Karla do „normálního života“ svou cestu člověk „většinou najde jenom potud, pokud to najede do kolejí, kde už byl ...“ „Jakoby ví, že bez práce bude na ulici, tak si najde tu práci, ale pokud moje zkušenosti sahají, tak tyhle lidi se v tom plácají, jsou na tom lín...“

Podle pana Karla je zásadní problém (u lidí bez domova, kteří „nemají proč“) otázka změny života. „Na základě čeho se člověk může změnit. Změnit svoje návyky...“ „Motivovat ho může to, že si řekne, ale já takhle žít už nechci.“ Pro mnohé však takováto motivace není účinná.

Na otázku, co tedy skutečně může člověku pomoci k úniku ze života na ulici pan Karel odpověděl: „Pokud mám zkušenost, že člověk radikálně změnil svůj život, tak jediné na základě křesťanství...“ Následně pokračoval: „Mám takové zkušenosti, že to v tom hraje skutečně velkou roli, ne nějakou kosmetickou záležitost.“

Víra je podle pana Karla výrazným motivačním prvkem pro resocializaci člověka bez domova. „Člověk je úplně bez hodnot, nemá smysl, víra tady slouží jako motivační prvek.“

Zároveň pan Karel konstatoval, že víra „dává člověku smysl, i když už člověk nevěří, že by mohl dosáhnout něčeho tady na zemi. Tak člověku dává povzbuzení, že není nic ztracený, nebo že není úplně všechno ztracený. Myslím, že to se dá paušalizovat na všechny náboženství, který mají nějaký transcendentno... Víra dává něco pro co stojí žít, co tady bude až ty tady nebudeš...“

V otázce sociální práce s lidmi bez domova je pan Karel toho názoru, že je potřeba, aby byly těmto lidem poskytnuty možnosti pro vnitřní, dobrovolnou změnu života. Stejně významné jsou služby na uspokojení základních potřeb, ale musejí být vyváženy snahou postavit nové hodnoty, najít v životě opět smysl. „Ten člověk je zevnitř rozbitej, nestačí když ho opravíš zvenku, musí se opravit zevnitř.“

Podle pana Karla je třeba mít víru, která sahá za obzor našeho života. „Spíš to funguje u těch lidí, který nevědí proč než u těch který nevědí jak, protože ...tyhlety lidí, který nevědí proč, pro ně je to ta motivace...Proč žít slušnej život? No protože je něco víc, co sice já teď nevidím a neumím to přesně domyslet, ale nějak to je důležitější než tenhle život. A toho člověka to motivuje k tomu, že se chová jako člověk na cestě. To znamená, že někam jde. Když věří, teď nebudu mluvit křesťansky, ale obecně, když věří v transcendentno, tak je ten člověk jakoby na cestě... Ví, že tady ta lavička není tím cílem života, maximálně nějaká zastávka, na který stráví nějakou dobu, ale není to cíl. Kdežto ty lidi... ten člověk, kterej je rezignovanej, a nemá tu víru, tak pro něj je ta lavička něco, co zná a nějaká jistota, nebo ta parta... No, tohleto je nějaká ta jeho jistota...”

Pan Karel užívá ve své práci jako součást běžného kontaktu s klienty i rozhovor o duchovních otázkách, o smyslu života, o Bohu. „Nedělám to na potkání, skutečně někdy začnu s tím člověkem mluvit, čemu věří, jakej pro něj má život smysl a navážu na to a přinesu mu evangelium.“ Za jaké situace rozvine pan Karel debatu s klientem na takovéto téma: „V tom osobním kontaktu... když vim..., když sem přesvědčeněj, že to je pro toho člověka přijatelný...”

Otázkou odhadnutí přijatelnosti, potřebnosti či vhodnosti zavedení tohoto tématu do rozhovoru zodpověděl pan Karel následně: „Někdy mám spíš pocit, že by to ten člověk potřeboval a já to neodhadnu a neřeknu mu to...”<sup>38</sup> „Snažím se odhadnout, aby to pro toho člověka byla pomoc, ne ho konfrontovat s něčím..., jako dát mu to jako lék, ne jako konfrontaci...”

Co je pro pana Karla konfrontací vysvětlil slovy: „Prostě ho konfrontovat, ty žiješ takhle hrozně bídně a tady máš něco, jako to je konfrontace...”

Během rozhovoru jsem se pana Karla zeptal, proč se domnívá, že je jeho křesťanský pohled vhodné vnášet do práce s klientem. Odpovědí mi bylo, že každý sociální pracovník se snaží klientovi předat ze sebe to nejlepší. „Když vidím, že on má

---

<sup>38</sup> Sociální práce je do značné míry umění. – viz. Matoušek et al. 2007, s. 192

problém s tím, přijmout sám sebe, že on má problém s tím, že by chtěl žít jinak, že vycejtim, že po tom touží, po novém životě, po jiném životě, tak to považuju za prostě to jediný a to nejlepší, co můžu dát...”

Ve vysvětlení dále pokračoval: „V tom je kouzlo sociální práce, že ten sociální pracovník má nějakou víru, něčemu věří nějakým hodnotám, že někomu se líběj nějaký Konfuciovy výroky, nebo nějakých slavných herců nebo hereček...” Po chvíli zamyšlení: „Pro mě je tohle, co řekl Ježíš a udělal, naprosto supr a naprosto nepřekonatelný. Pro mě je bible učebnice sociální práce...”

Potíž však pan Karel vidí v přenositelnosti svého světonázoru na všechny klienty. Mezi klienty se objeví i tací, pro které je jakýkoliv hovor o křesťanství, či o Bohu nepřekonatelným problémem. „Já to neumím jakoby převést pro toho ateistu..., to je možná další, vyšší krok, aby člověk uměl nabídnout smysl života bez toho, že by otevřel bibli, nebo bez toho, aby začal citovat něco z bible...”

Panu Karlovi jsem nastínil přístup, který se snažím navrhnout v této práci. Na to reagoval slovy: „Věřím tomu, že pro úspěch mé práce bych potřeboval ještě tohle, umět to nabídnout lidem, který mají averzi vůči křesťanství a v momentě, kdy začnu mluvit o lásce a smyslu života, tak já se neumím vyhnout té vlastní zkušenosti víry.” Pokračoval slovy: „Někdy bych řekl, že to na tom i troškatá, že já bych chtěl, aby ten člověk změnil život, a on by to taky chtěl a on se snaží, ale jakoby pořád to křesťanství mu nejde pod fousy...”

Později dodal: „To by bylo úžasný, umět se bavit s takovým člověkem, aniž bych vyslovil slovo Bůh, aniž bych řekl mu o Ježíši, o oběti a o jeho krvi, abych mu uměl říct, hele život má smysl. Život opravdu stojí za to žít, stojí za to se snažit úplně na pokraj svých sil a napřít tu sílu pro to, abych žil krásnej život...”

### **3.3.1 Shrnutí**

Na základě jednoho rozhovoru nelze činit závěry, které by bylo možno zevšeobecnit. Zcela jistě by bylo prospěšné provedení rozsáhlejšího kvalitativního a kvantitativního průzkumu mezi sociálními pracovníky a jejich klienty na území ČR.

Aspekty, které zmínil v rozhovoru pan Karel korespondují s cílem této práce. Podle tohoto konkrétního sociálního pracovníka je pro úspěšné znovuzачlenění člověka bez domova do „normálního“ života podstatné nalezení životního smyslu. Toto koresponduje s Franklovým přístupem: kdo má proč, přestojí každé jak. Zároveň ten, kdo má proč, nalezne jak. Přístup Viktora Frankla k odhalení smyslu života by mohl na poli bezdomovectví padnout na úrodnou půdu.

Tímto smyslem je podle pana Karla víra ve smysl přesahující tento svět. Jaro Křivohlavý hovoří v této souvislosti o transcendentních cílech.<sup>39</sup> „Za transcendentální považujeme ty snahy, které jsou zaměřeny nad vlastní osobu nebo mimo vlastní osobu a naznačují touhu dané osoby začlenit se do širšího komplexnějšího celku, nebo ty snahy, které vyjadřují udržení nebo prohloubení vztahu s vyšší mocí, nežli je moc individua, případně ty snahy, které naznačují touhu dané osoby po sebepřesahu.“<sup>40</sup> Podle Křivohlavého „tam, kde se hovoří o nejzazších cílech, objevuje se pro ně termín spiritualita“.<sup>41</sup> Pro takovéto cíle se užívá také pojmu nejzazší snahy, či anglického termínu ultimate concern.<sup>42</sup>

Nejzazší snahy mají vliv na integraci osobnosti.<sup>43</sup> Integrovaný celek je podle Křivohlavého celek nedotknutelný. „Kdyby někdo něco na tom změnil – ať něco k tomu dodal, nebo něco ubral, pak to přestává být tím, co to je.“<sup>44</sup> Křivohlavý uvádí Emmonsovo pojetí: „Osobní spiritualita je efektivním mechanismem, kterým je možno dosáhnout cíle, jímž je integrace osobnosti.“<sup>45</sup>

Křivohlavý v rozboru Emmonsovy<sup>46</sup> studie konstatoval, že hlavním výsledkem „bylo zjištění nenáhodné závislosti mezi snahami spirituálními, tj. zaměřením k nejzazším cílům, a vnitřní integrovanosti dané osoby“.<sup>47</sup> Křivohlavý cituje závěr Emmonsovy studie: „Vyšší míra spiritualituálních snah má tendenci být spojována

---

<sup>39</sup> Křivohlavý 2006, s. 159

<sup>40</sup> Emmons 1991, s. 191; Citováno podle Křivohlavý 2006, s. 159

<sup>41</sup> Křivohlavý 2006, s. 160

<sup>42</sup> srov. Křivohlavý 2006, s. 169)

<sup>43</sup> Křivohlavý 2006, s. 169-173

<sup>44</sup> Křivohlavý 2006, s. 171

<sup>45</sup> Emmons 1999, s. 114; Citováno podle Křivohlavý 2006, s. 171

<sup>46</sup> Emmons 1999; Podle Křivohlavý 2006, s. 172

<sup>47</sup> Křivohlavý 2006, s. 173

s nižší hodnotou konfliktnosti v celkovém systému dané osoby. To znamená, že vyšší míra spirituálních snah je v úzkém vztahu s vyšší úrovní integrovaností cílů osobního snažení.<sup>48</sup>

Obdobně jako český sociální pracovník, jehož jméno bylo pro účel této studie změněno na Karel, se vyjadřuje americký badatel v oboru sociální práce J. R. Belcher: „Ačkoliv mnoho lidí bez domova pokračuje v hledání smyslu svých životů, jiní lidé bez domova se vzdali naděje a stali se pouhými stíny lidí, kterými předtím byli.“<sup>49</sup> Dále konstatuje: „Pro lidi, kteří jsou bez domova, je eschatologické střetnutí s Duchem svatým tím, co přemění jejich obtížné životy.“<sup>50</sup> „Spíše než návštěva terapeuta může proměňující síla Ducha svatého vytvořit smysl pro vyřešení jejich problémů.“<sup>51</sup>

V interview respondent konstatoval, že jeho přístup není vhodný pro každého sociálního pracovníka ani pro každého klienta. Zde se otevírá potenciální prostor pro přístup, o jehož navržení usiluje tato práce. Tedy o přístup, který by se snažil zohlednit konkrétní náboženské přesvědčení konkrétního klienta a také konkrétního sociálního pracovníka. Otevírá se zde možnost pro zahrnutí přístupu, který by se pokusil uspokojit duchovní potřeby i u lidí s antiklerikálními či antikřesťanskými postoji.

### **3.4 Duchovní dimenze člověka v kontextu bezdomovectví**

Kromě studií, zkoumajících možnosti zapojení duchovních aspektů do sociální práce existuje nevelké množství studií, zabývajících se rolí duchovní dimenze v kontextu bezdomovectví. Podle Heslina, Andersena a Gelberga<sup>52</sup> závěrem těchto studií je, „že náboženské a duchovní postupy vedou k lepším psychosociálním výsledkům“.<sup>53</sup> Autoři dále konstatují: „Ačkoliv různá metodologická omezení těchto studií směřují k oslabování takovýchto tvrzení, tato literatura je důležitá pro zdůraznění toho, že potřeby služeb osob bez domova jdou za prostou fyzickou existenci a měly by zahrnovat pastorální poradenství a podobné formy podpory.“<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> Emmons 1999, s. 127; Citováno podle Krivohlavý 2006, s. 173

<sup>49</sup> Belcher 2003, s. 184

<sup>50</sup> Belcher 2003, s. 184

<sup>51</sup> Belcher 2003, s. 185

<sup>52</sup> Heslin et al. 2003

<sup>53</sup> Heslin et al. 2003, s. 372

<sup>54</sup> Ibid.



Pro zapojení duchovních aspektů do sociální práce s lidmi bez domova se vyslovují také badatelky Brushová a McGeeová.<sup>55</sup> Autorky zkoumaly význam spirituality pro klienty léčebného ústavu pro drogově závislé lidi bez domova. Toto zařízení staví léčebný program po vzoru tzv. „Anonymních alkoholiků“ (AA).<sup>56</sup> Terapeutický program pro narkomany se nazývá „Anonymní narkomané“ (NA). Pomocí testu spirituality<sup>57</sup> zjistily velký význam spirituality v životech klientů léčebny. Na základě tohoto zjištění konstatovaly nutnost „pochopení jedincova vnímání spirituality v jeho životě“.<sup>58</sup> Podle autorek je „porozumění pacientovým spirituálním perspektivám a rozpoznání jejich připravenosti ke sdílení jejich představ významným krokem k budování vztahu“.<sup>59</sup> Pouze za těchto okolností „může být duchovní wellness této zranitelné populace realistickým cílem“.<sup>60</sup> Omezením této studie může být fakt, že klienti byli zapojeni do terapeutického programu, postaveného na duchovním základě.

O roli pracovníků takovýchto zařízení konstatovaly: „Uspokojením jedincova fyzického, psychosociálního a spirituálního well-beingu<sup>61</sup> jsou ošetřovatelé v jedinečné pozici, aby mohli pomoci pacientům v poskytnutí zdraví ve všech aspektech jejich životů.“<sup>62</sup>

Studie badatelek Rundquistové a Reedové<sup>63</sup> se zaměřila na nalezení zdrojů<sup>64</sup>, které by lidem bez domova mohly pomoci, aby se cítili dobře (well-being). Vycházely z předpokladů „teorie sebetranscendence“ (self-transcendence theory) Pamelý Reedové. Podle této teorie má „lidská bytost potenciál pro rozvoj a tvořivé využití existujících zdrojů pro dosažení určitého stupně well-beingu“.<sup>65</sup> „Zranitelnost vycházející z kritického zdravotního stavu a životní zkušenosti, jakou je bezdomovectví, může

---

<sup>55</sup> Brush, McGee 2000

<sup>56</sup> Model anonymních alkoholiků přibližuje Oldřich Matoušek (Matoušek et al. 2007, s. 106n). Konstatuje, že je silně spirituálně orientován. Podává i základní program anonymních alkoholiků tzv. Twelve Steps of Alcoholics Anonymous.

<sup>57</sup> tzv. SPS Scale (Spiritual Perspective Scale) – rozsah testu je od 10 bodů do 60. více než 50 % mělo skóre 50 a více (Brush, McGee 2000, s. 184n).

<sup>58</sup> Brush, McGee 2000, s. 186

<sup>59</sup> Brush, McGee 2000, s. 185

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Well-being překládá Jaro Křivohlavý jako stav, kdy je člověku dobře. (Křivohlavý 2006, s. )

<sup>62</sup> Brush, McGee 2003, s. 186

<sup>63</sup> Rundquist, Reed 2007

<sup>64</sup> V práci Bender et al. 2007 se takovýto přístup nazývá „strength based perspective“

<sup>65</sup> Rundquist, Reed 2007, s. 6

zvýšit potřebu většího smyslu pro spojení s procesy, které transcendují jedincovu současnou situaci a jeho omezení. Usnadnění takového povědomí může zvýšit well-being v rámci kontextu fyzických deficitů, či deficitů, týkajících se okolí, v němž jedinec žije.“<sup>66</sup> O teorii sebetranscendence na jiném místě konstatují: „Teorie sebetranscendence postulují, že zabývání se spirituálními stejně jako terestrickými nebo každodenními aktivitami, které přesahují osobní hranice, může zvýšit well-being v rámci kontextu vulnerability. Sebetranscendence může vést k vyššímu pocitu vnitřní pohody během období vulnerability skrze uvědomění a integraci jedincovy celé bytosti během obtížné životní situace.“<sup>67</sup>

Tato studie zkoumala vztah sebetranscendence, duchovní perspektivy (spiritual perspective), subjektivně vnímaného zdravotního stavu, naděje a well-beingu mezi klienty azylového domu. Výsledkem této studie byla podle autorek „podpora teorie sebetranscendence silnou pozitivní korelací mezi spirituální perspektivou, sebetranscendencí a well-beingem“.<sup>68</sup> Tato zjištění podle Rundquistové a Reedové znamenají podporu pro rozvíjení více holistických přístupů v práci s lidmi bez domova. Zároveň by takovýto přístup měl být zaměřen na potencionální zdroje síly, odolnosti.<sup>69</sup>

Podobně jako předchozí studie se Bender a kolektiv<sup>70</sup> zaměřili na přístup, hledající potenciální zdroje síly a odolnosti lidí bez domova. Podle autorů této práce „poskytovatelé služeb, kteří pracují z perspektivy zaměřené na klientovy zdroje a schopnosti,<sup>71</sup> pomáhají jednotlivcovi v maximalizaci jeho zdrojů, aby dosáhli svých stanovených výsledků. ... Odborníci zdůrazňující sílu a zdroje demonstrují víru v klientovu moc ke změně, což často vede ke zvýšení spolupráce ze strany klienta.“<sup>72</sup>

Výzkum byl proveden prostřednictvím skupinových kvalitativních rozhovorů s mladými lidmi bez domova. Zdroje a sílu klientů rozdělili do tří skupin<sup>73</sup>: a) Street smarts<sup>74</sup>; b) Vnitřní odolnost<sup>75</sup>; c) Vnější zdroje.

---

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Rundquist, Reed 2007, s. 11

<sup>68</sup> Rundquist, Reed 2007, s. 11

<sup>69</sup> V orig. strength-based approach (Rundquist, Reed 2007, s. 11)

<sup>70</sup> Bender et al. 2007

<sup>71</sup> V orig. strength-based perspective

<sup>72</sup> Bender et al. 2007, s. 26

<sup>73</sup> Bendet et al. 2007, s. 32

Pojem street smarts vyjadřuje znalost pravidel života ulice. Jedná se o schopnost, která zabraňuje nebezpečným situacím a zvyšuje efektivitu při hledání zdrojů. Významnými vnějšími zdroji jsou podle výsledků studie síť vrstevníků a společnost jako celek.

Pro zaměření této práce jsou významné výsledky Benderovy studie z hlediska vnitřních zdrojů. Vnitřní zdroje mladých lidí bez domova byly identifikovány jako dovednost zvládání zátěžových situací (coping skills), motivace, postoje a *spiritualita*.<sup>76</sup>

V otázce spirituality se autoři vyslovují následovně: „Některé skupinové diskuse označily vyšší moc za zdroj podpory a naděje. Účastníci přiznávali svou víru v Boha a byli utěšeni vědomím, že je Bůh ochraňuje. Explicitně vyjadřovali svou víru<sup>77</sup> jako zdroj síly. Jeden mladík poznamenal: „Ten muž nahoře na schodech je tím, co mi pomáhá. Jen vědomí, že je (Bůh) tady. Může být doba, kdy cítím, jakoby tam nebyl, ale on mi pomalu pomáhá ven. Jenom mu musím naslouchat.“<sup>78</sup>

Spiritualita tvoří podle autorů jeden z vnitřních zdrojů, které mohou být využity v rámci přístupu orientovaného na klientovy zdroje a schopnosti. Užívání takového přístupu může „mladým lidem pomoci hledět vpřed do budoucnosti s vírou, že mají moc ke způsobení pozitivní změny ve svých životech a k vymanění se z bezdomovectví“.<sup>79</sup>

Odhalením zdrojů odolnosti a síly lidí bez domova se ve velmi podrobných studiích zabývali Kurtz, Lindseyová, Jarvis, Nackerud a Williamsová.<sup>80</sup> Tito badatelé prováděli kvalitativní výzkum mezi mladými adolescenty, kteří byli buď bez domova, nebo na útěku z domova. Hlavní otázku stanovili autoři metaforicky: „Jak proplouvají mladí lidé, kteří kdysi utekli z domova a adolescentní bezdomovci, neklidnými vodami, když opouštějí domov, žijí ve vysoce rizikovém prostředí a zabývají se nebezpečným

---

<sup>74</sup> Z důvodu obtížnosti překladu ponechávám tento termín v originále. Do českého jazyka by bylo možno tento pojem přeložit jako znalost pouličního života, znalost ulice.

<sup>75</sup> Orig. internal strength

<sup>76</sup> Bender et al. 2007, s. 32nn

<sup>77</sup> V orig. „their beliefs“, v tomto kontextu se však přikláním k překladu jakožto víra, nežli přesvědčení.

<sup>78</sup> Bender et al. 2007, s. 34

<sup>79</sup> Bender et al. 2007, s. 39

<sup>80</sup> Lindsey et al. 2000, Kurtz et al. 2000, Williams 2004

chováním, tak, aby úspěšně dovršili vývoj do mladé dospělosti?“<sup>81</sup> Výsledky autoři publikovali ve dvou studiích, z nichž jedna se zabývala osobními zdroji a odolností<sup>82</sup> a druhá významem pomoci přijímané od ostatních<sup>83</sup>.

Mezi osobní zdroje mladých lidí bez domova patřily: a) Učení se novým postojům a chování; b) Osobní charakteristiky; c) *Spiritualita*.<sup>84</sup> Z dvanácti respondentů jich sedm označilo spiritualitu jako významnou součást života. Respondenti naznačili, „že vztah s vyšší mocí byl významný faktor při obrácení jejich života“.<sup>85</sup>

Autoři konstatovali význam spirituality jakožto zdroje vhodného pro využití sociálními pracovníky pro změnu „destruktivních postojů a chování“.<sup>86</sup>

Nancy Williamsová se v další studii touto problematikou zabývala podrobně.<sup>87</sup> Williamsová navázala na dvě výše zmíněné studie a zaměřila se na význam spirituality pro mladé lidi bez domova. Konstatovala existenci mnoha studií zabývajících se omezeními a rizikovými podmínkami, jimž jsou mladí lidé vystavováni. Podle Williamsové však bylo ve vědeckých studiích pouze malé zaměření na „protektivní faktory této populace, které mohou přispět k schopnosti mladých lidí přežít, transcendovat jejich nebezpečnou situaci a pohnout jejich životem pozitivním směrem“.<sup>88</sup> Schopnost transcendovat nepřízeň je podle Williamsové ve vztahu s houževnatostí v pojetí resiliency.<sup>89</sup> Konstatuje, že mezi schopnosti více odolných mladých lidí (ve smyslu resiliency) patří významná úloha schopnosti „nalézt životní smysl, životní podporu a duchovní spojení s vyšší mocí“.<sup>90</sup>

Cílem studie bylo odhalení, jakou „roli může hrát spiritualita v pomoci mladým lidem na útěku z domova a mladým bezdomovcům, při zvládání zátěžových situací a dokonce při transcendování jejich obtížných životních podmínek“.<sup>91</sup> Williamsová

---

<sup>81</sup> Lindsey et al. 2000, s. 117

<sup>82</sup> Lindsey et al. 2000

<sup>83</sup> Kurtz et al. 2000

<sup>84</sup> Lindsey et al. 2000, s. 124

<sup>85</sup> Lindsey et al. 2000, s. 138

<sup>86</sup> Lindsey et al. 2000, s. 139

<sup>87</sup> Williams 2004

<sup>88</sup> Williams 2004, s. 50

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Williams 2004, s. 50

<sup>91</sup> Williams 2004, s. 51

stanovila dvě výzkumné otázky<sup>92</sup>: a) „Jaká je spirituální zkušenost mladých lidí na útěku z domova a mladých lidí bez domova?“ b) „Jaký účinek má spiritualita na jejich schopnost přežít a transcendovat jejich osobní podmínky?“

Na základě kvalitativních rozhovorů stanovila kategorie spirituality (elementy, součásti spirituality), jež byly z hlediska zaměření studie pro respondenty podstatné. Jsou jimi: a) Boží zásah; b) Osobní vztah s neodsuzující Vyšší Mocí; c) Užívání modlitby; d) Účast na tradiční a netradiční náboženské praxi; e) Nalezení životního smyslu.<sup>93</sup>

První kategorií studie byl *Boží zásah*. Podle Williamsové „okolo poloviny účastníků prohlásila, že Vyšší Moc zasáhla přímo do jejich životů. Většina z těchto účastníků pevně věřila, že Vyšší Moc, kterou nazývali Bohem, jim pomohla v čase největší krize. *Hovořili o své víře v moc božského vztahu, který jim umožnil přežít jejich utrpení.* Svědčili, že Bůh byl nápomocný v překonání krizí, jako byla blízkost smrti, rozhodnutí zda podstoupit potrat, očistění se od drog a alkoholu a usmíření se s jejich rodinami.“<sup>94</sup>

Všichni účastníci podle Williamsové mluvili přímo, nebo nepřímo o *osobním vztahu s „Bohem nebo s Vyšší Mocí“*.<sup>95</sup> Bůh byl pro většinu respondentů nositelem vlastností jako „spasitel, rádce a ten, který poskytuje lásku, naději, sílu, odpuštění“.<sup>96</sup> O osobním vztahu s Bohem ze strany mladých lidí bez domova Williamsová dále konstatovala: „Osobní vztah s Bohem se zdál být ve vztahu s pocity blízkosti a podpory... Bůh byl viděn jako podpora, když jim chyběla jakákoliv podpora od lidí z jejich okolí.“<sup>97</sup> Někteří respondenti popisovali Boha jako toho, který jim pomohl při změně jejich života.

Podle Williamsové byla pro většinu účastníků v životě významná *role modlitby*. V otázce modlitby hovoří Williamsová o pragmatickém vztahu s Bohem. Respondenti

---

<sup>92</sup> Williams 2004, s. 51

<sup>93</sup> Williams 2004, s. 55; V orig. a) Divine intervention; b) Having a personal relationship with a nonjudgemental Higher Power; c) Use of prayer; d) Participation in traditional and nontraditional religious practices; e) Finding meaning and purpose in life.

<sup>94</sup> Williams 2004, s. 56

<sup>95</sup> Williams 2004, s. 57

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

se podle svých tvrzení obraceli k Bohu, „když cítili naléhavou potřebu setkání. Když byli v zoufalé situaci, obraceli se k Bohu s konkrétními prosbami.“<sup>98</sup> Účastníci průzkumu byli přesvědčeni, že Bůh pomohl nejen jim, ale i jejich blízkým. Modlitba pro ně byla „nástrojem přímé komunikace“.<sup>99</sup>

Další kategorií je *účast na tradiční a netradiční náboženské praxi*. „Většina účastníků vyrostla v křesťanských denominacích a většina z nich jako dítě chodila do kostela. S přechodem do adolescence mnoho z nich přestalo do kostela chodit, nebo se jejich účast stala nepravidelnou. Ačkoliv někteří stále pokládali návštěvu kostela za důležitou, vyjádřili přesvědčení, že není nezbytná pro to, aby někdo mohl být ve vztahu s Bohem nebo s Vyšší Mocí. To znamená, že rozlišovali mezi osobní vírou a modlitbou na jedné straně a na straně druhé mezi aktivní účastí v církvi nebo chozením do kostela.“<sup>100</sup>

Pro zhruba polovinu účastníků mělo podle Williamsové podstatnou úlohu *nalezení životního smyslu*. „Zhruba polovina respondentů věřila, že Bůh nebo Vyšší Moc jim umožnila dostat se z hlubin jejich traumatických podmínek k názoru, že stojí za to žít. Věřili že obrácení k Bohu či k Vyšší Moci, nebo to, že byli Bohem přitaheni, mělo dramatický vliv na jejich odvrácení se od ‚špatné cesty‘ a na spatření ‚cesty nové‘.“<sup>101</sup>

Pro respondenty bylo součástí vztahu s Bohem nalezení životního smyslu. „Nedílnou součástí tohoto nově nalezeného pocitu pro bytí ve vztahu s Vyšší Mocí bylo nabytí čerstvého porozumění smyslu života. Životy mnoha účastníků se točily okolo přežívání v nezdravých rodinných podmínkách a adaptování se na život na ulici, nebo v institucích. Jejich energie byla zaměřena nalezení cest ke zvládnutí krizí denního života. Mnoho z těchto mechanismů přežití bylo maladaptivního charakteru. „Až když se začali osvobozovat od života v pouhých reakcích na krize a nestabilitu, začali uskutečňovat to, co bylo vhodnější pro život.“<sup>102</sup> Podle Williamsové respondenti věřili,

---

<sup>98</sup> Williams 2004, s. 58

<sup>99</sup> Williams 2004, s. 59

<sup>100</sup> Williams 2004, s. 59

<sup>101</sup> Williams 2004, s. 60

<sup>102</sup> Ibid.

„že Bůh nebo Vyšší Moc jim poskytl smysl života, nebo jeho vysvětlení“.<sup>103</sup> Na jiném místě Williamsová poznamenala: „Duchovní dimenze poskytuje naději a v pomoci lidem dává smysl událostem jejich životů.“<sup>104</sup>

Kristin Fergusonová se ve svém výzkumu zaměřila na tzv. faith-based organizace.<sup>105</sup> Konstatovala existenci velkého množství studií zkoumajících efektivitu faith-based organizací. Tyto studie se shodovaly na značné efektivitě sledovaných organizací. „Empirické studie z minulosti zahrnující roli víry v klientově well-being nicméně naznačují, že náboženská praxe může sloužit jako klíčový ochranný faktor, který ochrání jednotlivce, obzvláště mladé před zhoršenými výsledky, jako jsou užívání drog a alkoholu, promiskuitní sexuální chování, sebevražda a delikvence... Rovněž z obsáhlého materiálu vyplývá, že náboženský závazek může zvýšit klientovy příznivé výsledky, včetně zvýšené úrovně well-beingu, emoční vyrovnanosti a akademických schopností.“<sup>106</sup>

Podle Fergusonové se však tyto studie zkoumající faith-based organizace nezabývaly podstatou jejich efektivitu. „Předcházející výzkum prokázal, že faith-based programy jsou efektivní v dosahování stanovených výsledků. Nicméně, dosavadní studie málokdy vysvětlují, proč jsou tyto programy efektivní; tedy, co specifického na povaze faith-based programů usnadňuje klientovo dosažení výsledků?“<sup>107</sup> Podle autorky je pro odhalení podstaty efektivitu těchto organizací nutné sledovat náboženskou stránku faith-based organizací nikoliv jako faktor kontextuální, ale jako faktor programový.<sup>108</sup>

Ve dvou následujících studiích<sup>109</sup> se autorka zaměřila na způsob dosažení kladných výsledků ze strany faith-based organizací pracujících s mladými lidmi bez domova.<sup>110</sup> Za tímto účelem zkoumala dva aspekty<sup>111</sup>: a) „Jak se víra, náboženství a

---

<sup>103</sup> Williams 2004, s. 61

<sup>104</sup> Williams 2004, s. 63

<sup>105</sup> Organizace založené na náboženských principech, zaměřené na sociální práci, existující paralelně se sekulárními organizacemi.

<sup>106</sup> Ferguson 2006a, s. 1n

<sup>107</sup> Ferguson 2006a, s. 10

<sup>108</sup> Ferguson 2006a, s. 2; Tedy takový, který zaujímá v existenci programu významné místo.

<sup>109</sup> Ferguson 2006a, 2007

<sup>110</sup> Ferguson 2007, s. 28

<sup>111</sup> Ibid.

spiritualita projevují v faith-based programech pro mladé lidi bez domova?“ b) „Jaké jsou definice a popis klientových výsledků v programech, ve kterých se projevují víra a s ní vztažené koncepty?“

Fergusonová ve svém výzkumu odlišovala tři samostatné kategorie: víru, náboženství, spiritualitu.<sup>112</sup> Jejich projevem ve faith-based organizacích se zabývala ve dvou studiích. První<sup>113</sup> byla založena na kvalitativních rozhovorech v Los Angeles a druhá<sup>114</sup> rozvedla výsledky studie předchozí v rozsáhleším srovnávacím výzkumu v Los Angeles, v Nairobi a v Bombaji.

Z prvního výzkumu stanovila Fergusonová pro víru, náboženství a spiritualitu společné znaky napříč jednotlivými organizacemi. *Víra* byla v těchto organizacích užívána následovně: a) K budování vztahu s klientem<sup>115</sup>; b) Pro vzbuzení naděje v klientovi; c) K vyřešení klientových aktuálních problémů; d) K zprostředkování pozitivních výsledků klienta.

*Náboženství* bylo organizacemi využíváno ve smyslu: a) Praxe související s církví; b) Praxe na církvích nezávislé; c) Klientových pocitů ve vztahu k náboženské praxi. Ferguson konstatuje, že jediným indikátorem religiozity nemůže být praxe související s církvemi (chození do kostela apod.).<sup>116</sup> Religiozita klientů může být rozeznána i na základě tzv. necírkevních indikátorů.<sup>117</sup>

---

<sup>112</sup> Vírou badatelka Fergusonová rozumí „univerzální prvek lidského života, orientaci celé osoby, která dává podporu a cíl jedincově naději a snažení, myšlení a jednání“ (Ferguson 2006, s. 1516). Náboženství pojímá Fergusonová jakožto odkazující k „praxi uctívání Vyšší Moci uvnitř komunity lidí, kteří se shromažďují okolo společných cest uctívání, jako i k přesvědčení, k emocím, k praxi a ke vztahům mezi jednotlivci s ohledem na Vyšší Moc“ (Ferguson 2006, s. 1517). Spiritualita je pro Fergusonovou forma myšlení o sobě, „jakožto o součásti větší duchovní síly, jako je Bůh, duch, příroda, nebo jednotící síla, jakož i pocity spojení mimo sebe sama s Bohem, s duchem, s přírodou, nebo s jednotící silou.“ (2006, s. 1517)

<sup>113</sup> Ferguson 2007

<sup>114</sup> Ferguson 2006b

<sup>115</sup> Ferguson 2007, s. 35

<sup>116</sup> (Ferguson 2007, s. 39)

<sup>117</sup> Ibid., Těmito indikátory jsou např.: biblické hodiny, náboženská výuka, divadlo založené na Pismu, modlitby před jídlem, čas strávený v agenturní svatyni či kapli, setkání s kaplanem pro lidi bez domova, modlitební skupiny, diskuse s klienty o náboženství. (Ferguson 2007, s. 39)



*Spiritualita* byla v agenturách užívána za účelem dodání duchovních hodnot a spirituálního růstu klienta.<sup>118</sup> Fergusonová vyzdvihla význam duchovních hodnot pro motivaci k pozitivním změnám v životech klientů.<sup>119</sup>

V komparativní studii shrnula Fergusonová přínos faith-based based agentur do čtyř bodů<sup>120</sup>: a) Poskytnutí mravního kodexu; b) Poskytnutí naděje v budoucnost; c) Poskytnutí vedení; d) Poskytnutí struktury respektující různé náboženské tradice.

*Poskytnutí mravního kodexu.* Jednou z funkcí faith based agentur bylo motivování klientů k upuštění od maligního chování a respektování sebe sama i ostatních jedinců. Účastníci výzkumu hovořili často o tom, že dříve „jednali špatně“.<sup>121</sup>

*Poskytnutí naděje v budoucnost.* „Klíčovým úsilím v této oblasti může být poskytnutí (mladým lidem bez domova) schopností zvládání zátěžových situací a životních schopností na intra- a interpersonální úrovni.“<sup>122</sup> Fergusonová označuje tyto schopnosti termínem „hoping skills“.<sup>123</sup> Fergusonová konstatuje význam modliteb, meditací a náboženských rituálů pro překonání minulosti klientů a pro jejich posílení v budoucí práci. Podle Fergusonové by užití víry za účelem pomoci klientům v „rozvinutí smyslu pro naději a motivaci mohlo být do budoucna integrální součástí faith-based programů“.<sup>124</sup>

*Poskytnutí vedení.* „Víra poskytla mladým pocit vedení a spolehnutí se na transcendenci nebo na božstvo, které jim může pomoci rozeznat, co by mělo být jejich budoucím cílem a může jim pomoci plně realizovat jejich potenciál. Mladí napříč jednotlivými městy jednotně odpověděli, že principy programů založených na víře jim pomohly v rozvinutí pozitivních návyků, jako studium, práce a „dělání dobra po celý den.“<sup>125</sup>

---

<sup>118</sup> Ferguson 2007, s. 35

<sup>119</sup> Ferguson 2007, s. 39

<sup>120</sup> Ferguson 2006b, s. 1523n

<sup>121</sup> Ferguson 2006b, s. 1523

<sup>122</sup> Ferguson 2006b, s. 1523

<sup>123</sup> Ibid., Český překlad tohoto termínu by mohl být „schopnost doufat“.

<sup>124</sup> Ferguson 2006b, s. 1523

<sup>125</sup> Ferguson 2006b, s. 1524

*Poskytnutí struktury respektující různé náboženské tradice.* Zkoumané agentury měly inkluzivní strukturu, byly otevřené všem náboženským směrům a jejich společným znakem byla obecná tolerance. Mladí konstatovali přínos rozličné náboženské praxe v budování vlastní spirituality.<sup>126</sup>

### 3.5 Závěr

Bezdomovectví je sociální fenomén s širokou řadou příčin. Čtenář měl možnost se seznámit s rozlišením těchto příčin a s rozlišením bezdomovectví v pojetí ETHOS a v pojetí Ilji Hradeckého.

Byl zde předložen přehled služeb poskytovaných lidem bez domova. Jak z tohoto přehledu vyplynulo, služby se snaží uspokojit především základní potřeby lidí bez domova a snaží se jim poskytnout chráněná pracoviště a rekvalifikaci. Z kvalitativního rozhovoru se sociálním pracovníkem lze odvodit, že pro úspěšnou resocializaci musejí tito lidé nejen vědět „Jak“, ale (a snad především) také „Proč“. Odhalení smyslu života, resp. získání víry ve smysl života (ať už v náboženské či nenáboženské podobě) je silným motivačním faktorem. Smysl života je oním nezbytným „Proč“. Odborné studie zabývající se duchovní dimenzí člověka v kontextu bezdomovectví konstatují důležitost začlenění duchovních aspektů do sociální práce s lidmi bez domova. Smysl života vystupuje v těchto studiích jako významný aspekt náboženství a spirituality.

Přístup k lidem bez domova by měl být podle mého názoru zaměřen na zdroje schopností a odolnosti cílové skupiny. Takovýto přístup může využít lidský potenciál pro nacházení smyslu života, jak jej definoval Viktor Frankl. Zároveň se ukázala nutnost existence přístupu, který by zohledňoval náboženskou situaci v ČR. Tento přístup by však měl být schopen umožnit sociálnímu pracovníkovi komunikaci o duchovních tématech i s lidmi, kteří jsou vůči tradičnímu náboženství nedůvěřiví.

Začlenění duchovních témat do sociální práce s lidmi bez domova je podle mého názoru nejen vhodné. Je nezbytné.

---

<sup>126</sup> Ibid.

## ZÁVĚR

Cílem této práce bylo prokázání vhodnosti začlenění duchovních témat do sociální práce s lidmi bez domova. Aby bylo možno uvažovat o takovémto postupu, bylo nejdříve nutno vytvořit patřičný teoretický podklad. Jelikož se v rámci duchovní dimenze člověka setkáváme s pojmy náboženství a spiritualita, jeví se jako vhodné zapojit poznatky religionistiky.

Česká republika je v celoevropském měřítku v otázce náboženství poněkud nestandardní zemí. Oproti ostatním zemím je zde nízká míra církevní afiliace. Tento fakt bylo nutné při sledování cíle práce zohlednit.

Vhodný rámec byl nalezen u religionisty a teologa Wilfreda C. Smithe. Smithovo rozlišení víry od náboženských přesvědčení (resp. kumulativní tradice) se v prostředí české privatizované religiozity jeví nejen jako vhodné, ale dokonce jako nezbytné teoretické vybavení. Smith nahlíží na víru jakožto na univerzální lidskou kvalitu, zatímco náboženské přesvědčení je výsledkem aktivity mysli. Smithovo pojetí nabízí sociálním pracovníkům možnost odhlédnout od vlastního a klientova náboženského přesvědčení. Umožňuje přistupovat ke každému „jako k člověku, který čelí určité situaci s vírou (postojem k sobě, ke světu, k transcendenci), která je obecně lidskou kvalitou“.<sup>1</sup>

Jelikož se v relevantní sociálně pracovní literatuře hojně objevuje rozlišení „náboženství a spirituality“, zařadil jsem do této práce pojetí Jacquese Waardenburga. Tento nizozemský religionista poukázal (podobně jako Smith) na nevhodnost normativních definic náboženství. Vytvořil tzv. otevřený koncept náboženství. Tento koncept se nesnaží o vystižení podstaty náboženství. Usiluje o zachycení jak náboženství explicitního (zahrnované normativními definicemi), tak i náboženství implicitního, skrytého.

Duchovní dimenze člověka bývá do sociální práce začleňována v rámci holistického přístupu. Tento přístup pohlíží na člověka jako na souhrn biologické,

---

<sup>1</sup> Vojtíšek 2008, s. 151

psychické, sociální a duchovní dimenze. Pro objasnění podstaty holistického pohledu jsem předložil antropologický koncept Viktora Frankla, který hovoří o člověku jako o tělesně-duševně-duchovní totalitě. Franklův přístup doplňuje přístup W. C. Smithe, neboť podle Frankla je člověku bytostně vlastní tzv. neuvědomovaná religiozita.

Pro možnost zapojení duchovní dimenze člověka do sociální práce je nutné respektovat hierarchii potřeb. Abraham Maslow, vytvořil respektovaný hierarchický koncept potřeb, na jejichž vrcholu stojí potřeba sebetranscendence. Maslowův přístup umožňuje sociálnímu pracovníku diferencovat vhodnost přistoupení k začlenění duchovní tematiky do konkrétní sociální práce s klientem. Zároveň ukazuje člověka, jako bytost směřující k transcendentnímu vztahu. Maslow byl zastáncem konceptu tzv. nenáboženské spirituality.

Druhá část této práce měla za cíl ukázat vhodnost začlenění duchovních témat do sociální práce. Nejprve jsem shledal, že existuje prostor v pro takovéto zahrnutí v rámci existujících paradigmat. Dále se ukázalo, že pro naplnění správného sociálního fungování klienta je zohlednění duchovních aspektů žádoucí.

Na vývoji sociální práce z původní charitativní péče se prokázalo, že duchovní aspekty byly v počátečních dějinách oboru přítomny jako náboženská motivace zakladatelů oboru. Hlavním důvodem pro jejich vytěsnění ze sociální práce byly protináboženské tendence Sigmunda Freuda a zvědečtění oboru po vzoru medicíny. V takovémto oboru nebylo místo pro cokoliv „nevědeckého“.

Převládající postoje k začlenění duchovních témat do oboru sociální práce shrnula Laura Praglinová. Podle Praglinové se jako perspektivní jeví spolupráce sociální práce s religionistikou.

Možnosti konkrétního zapojení byly představeny v následujícím oddílu. Ukázalo se, že ačkoliv není tento přístup vyučován ve velkém měřítku na sociálně pracovních školách, většina sociálních pracovníků (v USA a VB) duchovní témata do své praxe zahrnuje.

Významným argumentem pro začlenění spirituálních otázek do pomáhajících profesí jsou poznatky psychologie zdraví. Věřící lidé jsou podle výzkumů zdravější po fyzické i psychické stránce než lidé nevěřící. Lépe zvládají zátěžové situace a více využívají aktivních copingových strategií.

Důležitou úlohu zastává otázka smysluplnosti života. Člověk je zde nahlížen jako bytost, která potřebuje někam směřovat, vidět cíl, smysl. Ukazuje se, že lidé, kteří vidí svůj život jako smysluplný, jsou odolnější při zvládání zátěžových situací. Přístup Viktora Frankla může být pro sociální práci inspirativním. Podle Frankla je nezbytně nutné, aby člověk viděl svůj život jako smysluplný. Rozhodující je smysluplnost života v těžkých životních situacích. Podle Frankla člověk naplňující smysl svého života přestojí jakékoliv podmínky a dokonce najde cestu z tíživé situace snáze, než ten, kdo smysl ujasněný nemá.

Třetí kapitola se zabývá bezdomovectvím. Vysvětluje pojem bezdomovectví, rozvádí typologii příčin a ukazuje široké spektrum forem bezdomovectví. V oddílu o sociální práci s lidmi bez domova vyplynula absence začleňování práce s vnitřní dimenzí člověka. Duchovní potřeby lidí bez domova unikají výzkumníkům ze zorného pole z celého spektra příčin, které jsou zde vyjmenovány.

Významnou částí této kapitoly je kvalitativní rozhovor se zkušeným sociálním pracovníkem z oblasti bezdomovectví a souhrn studií zabývajících se začleněním duchovní dimenze člověka do sociální práce s lidmi bez domova. Z nich vyplývá, že zahrnutí duchovní dimenze je velmi žádoucí. Spiritualita byla několika studiemi identifikována jako významný copingový mechanismus. Byl vyzdvižen význam smyslu života pro vymanění se z bezdomovectví. Respondent kvalitativního rozhovoru konstatoval, že aby se člověk mohl začít snažit o znovuzачlenění do společnosti, potřebuje nalézt smysl života.

Právě v kontextu bezdomovectví je zde navrhaný přístup velmi vhodný. Mnozí lidé bez domova ztratili víru. Pro úspěch sociální práce nestačí doplňování základních potřeb a nabídka zaměstnání. Sociální pracovníci se musí věnovat také duchovní stránce svých klientů. Tito lidé často nemají motivaci ke změně.

Ke změně tak radikální, jako je vymanění se z okovů bezdomovectví, je potřeba klientům pomoci k nalezení smyslu života. Smysl může (ale nemusí) spočívat v některém náboženství. Viktor Frankl ukazuje, že najít smysl života může každý. Aby byla pomoc těmto lidem účinná, musejí oni sami chtít změnu. Podle Frankla ten, kdo věří, přežije jakékoliv podmínky. Zároveň ten, kdo věří ve smysl, nalezne cestu ze svých potíží.

Začlenění duchovní dimenze člověka do sociální práce s lidmi bez domova je tedy nejen vhodné, ale dokonce nutné. Jedině tehdy bude podle mého názoru možné lidem bez domova efektivně pomáhat.

## POUŽITÁ LITERATURA:

- Belcher, J. R.: Helping the Homeless: What About the Spirit of God? *Pastoral Psychology*, 2003, 51, 3, s. 179-188.
- Bender, K., Thompson, S. J., McManus, H., Lantry, J., Flynn, P. M.: Capacity for Survival: Exploring Strengths of Homeless Street Youth. *Child Youth Care Forum*, 2007, 36, s. 25-42.
- Brush, B. L., McGee, E. M. Evaluating the Spiritual Perspectives of Homeless Men in Recovery. *Applied Nursing Research*, 2000, 13, 4, s. 181-186.
- Cimrmanová, T. Pomáhající profese a problematika krize. In: Krahulcová, Beáta (ed.). *Kontexty sociální a charitativní práce*. L. Marek 2008. ISBN 978-80-87127-07-0.
- Časopis Sociální práce. *Časopis Sociální práce* [online]. 2008 [cit. 2008-06-22]. Dostupný z WWW: <<http://www.socialniprace.cz/poslani.php>>.
- Černá, K.: *Spiritualita v supervizi sociální práce*. [s.l.], 2008. 83 s. Masarykova univerzita v Brně. Vedoucí diplomové práce Dipl.-Theol. Univ. Stanislava Ševčíková. Dostupný z WWW: <[http://is.muni.cz/th/185265/fss\\_m/DP-Jarmila\\_Cerna.pdf](http://is.muni.cz/th/185265/fss_m/DP-Jarmila_Cerna.pdf)>.
- Eliade, M., Culianu, I. P.: *Slovník náboženství*. Argo, Praha 2001. ISBN 80-7203-393-X
- FEANTSA. *ETHOS - European Typology on Homelessness and Housing Exclusion* [online]. 2005 , 10 March 2008 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.feantsa.org/code/en/pg.asp?Page=484>>.
- Ferguson, K. M., Wu, Q., Spruijt-Metz, D., Dyrness, G. Outcomes Evaluation in Faith-based Social Services: Are We Evaluating Faith Accurately? *Research on Social Work Practice*, 2006, 16, 10, s. 1-13.
- Ferguson, K., Wu, Q., Spruijt-Metz, D., Dyrness, G. Perceptions of Faith and Outcomes in Faith-Based Programs for Homeless Youth: A Grounded Theory Approach. *Journal of Social Service Research*, 2007, 33, 4, s. 25-43.
- Ferguson, K., Dabir, N., Dortzbach, K., Dyrness, G., Spruijt-Metz, D. Comparative Analysis of Faith-based Programs Serving Homeless and Street-living Youth in Los Angeles, Mumbai and Nairobi. *Children and Youth Services Review*, 2006, 28, s. 1512-1527.
- Frankl, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Cesta, Brno 1994. ISBN 80-85319-39-X
- Frankl, V. E.: *Psychoterapie a náboženství. Hledání nejvyššího smyslu*. Cesta, Brno 2006a. ISBN 80-7295-088-6
- Frankl, V.: *Vůle ke smyslu*. Cesta, Brno 2006b. ISBN 80-7295-084-3
- Furman, D. L., Benson, P. W., Canda, E. R., Grimwood, C.: A Comparative International Analysis of Religion and Spirituality in Social Work: A Survey of Uk and Us Social Workers. *Social Work Education*, 2005, 24, 8, s. 813-839.
- Heslin, K. C., Andersen, R. M., Gelberg, L.: Use of Faith-Based Social Service Providers in a Representative Sample of Urban Homeless Women. *Journal of Urban Health: Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 2003, 80, 3, s. 371-382.
- Hradecký, I., Hradecká, V.: *Bezdomovectví – extrémní vyloučení*. Naděje, Praha 1996. ISBN 80-902292-0-4. [online]. [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW <[http://www.nadeje.cz/vz/bezdomovstvi\\_exv.pdf](http://www.nadeje.cz/vz/bezdomovstvi_exv.pdf)>.
- Hradecký, I.: *Národní zpráva o bezdomovství v České republice 2005*. Praha 2005a. [online]. 2005 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.nadeje.cz/vz/nzob05cz.pdf>> .
- Hradecký, I.: *Profily bezdomovství v České Republice. Proč spí lidé venku a kdo jsou ti lidé*. Praha 2005b. [online]. 2005 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.nadeje.cz/vz/pslvakj05cz.pdf>>.

- Hradecký, I.: *Národní zpráva o bezdomovství v České republice 2006 - politická část*. Praha 2006a. [online]. 2006 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.nadeje.cz/vz/nzob2006p.pdf>>.
- Hradecký, I.: *Národní zpráva o bezdomovství v České republice 2006 - statistická část*. Praha 2006b. [online]. 2006 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.nadeje.cz/vz/nzob2006s.pdf>>.
- Hradecký, I.: *Konflikt, bezdomovci a veřejný prostor - tématická zpráva 2006c*. [online]. 2006 [cit. 2008-06-20]. Dostupný z WWW: <[http://www.nadeje.cz/vz/kbvp\\_tz2006.pdf](http://www.nadeje.cz/vz/kbvp_tz2006.pdf)>.
- Jankovský, J.: *Etika pro pomáhající profese*. Triton, Praha 2003. ISBN 80-7254-329-6.
- Knoblauch, H. *Qualitative Religionsforschung*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003. ISBN 3-506-99517-0
- Křivohlavý, J.: *Psychologie smysluplnosti existence. Otázky na vrcholu života*. Grada Publishing, Praha 2006. ISBN 80-247-1370-5
- Křivohlavý, J.: *Psychologie zdraví*. Portál, Praha 2001. ISBN 80-7178-551-2
- Křivohlavý, J.: *Křesťanství a zdraví : Prof. Jaro Křivohlavý* [online]. 2001 , 14. ledna 2005 [cit. 2008-06-30]. Dostupný z WWW: <[http://jaro.krivohlavy.cz/stare\\_stranky/clanky/c\\_krest\\_a\\_zdr.html](http://jaro.krivohlavy.cz/stare_stranky/clanky/c_krest_a_zdr.html)>.
- Kurtz, P. D., Lindsey, E. W., Jarvis, S., Nackerud, L.: How Runaway and Homeless Youth Navigate Troubled Waters: The Role of Formal and Informal Helpers. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 2000, 17, 5, s. 381-402.
- Lindsey, E. W., Kurtz, P. D., Jarvis, S. J., Williams, N. R., Nackerud, L.: How Runaway and Homeless Youth Navigate Troubled Waters: Personal Strengths and Resources. *Child and Adolescent Social Work Journal*, 2000, 17, 2, s. 115-140.
- Mareš, P.: *Sociologie nerovnosti a chudoby*, Sociologické nakladatelství, Praha 1999. ISBN 80-85850-61-3.
- Matoušek, O., et al.: *Základy sociální práce*. Portál, Praha 2007<sup>2</sup>. ISBN 978-80-7367-331-4
- Nešpor, Z. R.: Ústřední vývojové trendy současné české religiozity. In: Nešpor, Zdeněk R. (ed.). *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Sociologický ústav AV ČR, Praha 2004. ISBN 80-7330-061-3
- Partridge, Ch. (ed.): *Encyklopedie nových náboženství*. Knižní klub v Praze, 2006. ISBN 80-242-1605-1
- Pospíšil, C. V.: *Teologie služby*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2002. ISBN 80-7192-748-1
- Praglin, L. J.: Spirituality, Religion and Social Work: An Effort Towards Interdisciplinary Conversation. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work – Social Thought*, 2004, 23, 4, s. 67-84.
- Prest, L. A., Keller, J. F.: Spirituality and family counseling: Spiritual Beliefs, myths and metaphors. *Journal of Marital and Family Therapy*, 1993, 19, s. 137-148.
- Rundquist, J. J., Reed, P. G.: Self-Transcendence and Well-Being in Homeless Adults. *Journal of Holistic Nursing*, 2007, 25,1, s. 5-13.
- Říčan, P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál, Praha 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.
- Říčan, P.: *Psychologie náboženství*. Portál, Praha 2002. ISBN 80-7178-547-4.
- Sahlein, J.: When Religion Enters the Dialogue: A Guide for Practicioners. *Clinical Social Work Journal*, 2002, 30, 4, s. 381-401.



Schwarzová, G.: Sociální práce s bezdomovci. In: Matoušek, O., Kodymová, P., Kolářková, J. (eds.): *Sociální práce v praxi*. Portál, Praha 2005. ISBN 80-7367-002-X

Smith, W. C.: *Faith and Belief: The Difference Between Them*. Oneworld Publications, Oxford 1998 (První vydání 1979).

Smith, W. C.: *The Meaning and the End of Religion*. First Fortress Press, Minneapolis 1991 (první vydání 1962).

Stewart, Ch., Koeske, G. F., Koeske, R. D.: Personal Religiosity and Spirituality Associated with Social Work Practitioners' Use of Religious-Based Intervention Practices. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work – Social Thought*, 2006, 25, 1, s. 69-86.

Tsemberis, S., Stefancic, A.: The Role of an Espiritista in the Treatment of a Homeless Mentally Ill Hispanic Man. *Psychiatric Services*, 2000, 51, 12, s. 1572-1574.

Vojtíšek, Z.: Duchovní poradenství v multikulturní společnosti. In: Krahulcová, Beáta (ed.): *Kontexty sociální a charitativní práce*. L. Marek 2008. ISBN 978-80-87127-07-0.

Vojtíšek, Z.: *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. L. Marek, Brno 2005.

Waardenburg, J.: *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Ústav religionistiky FF MU Brno - Georgetown, Brno 1997. ISBN 80-210-1445-8.

Williams, N. R.: Spirituality and Religion in the Lives of Runaway and Homeless Youth: Coping with Adversity. *Journal of Religion and Spirituality in Social Work – Social Thought*, 2004, 23, 4, s. 47-66.

## SUMMARY

Duchovní dimenze člověka v sociální práci s lidmi bez domova

### **Spiritual Dimension of Man in the Social Work with Homeless People**

Kamil Vodička

The objective of this master's thesis was the demonstration of incorporation of the spiritual dimension of man into the social work with homeless people and into social work in general. In the first part, the theoretical foundations are outlined. As the starting point we consider the holistic concept of human as bio-psycho-socially spiritual totality (Viktor Frankl). The attitude of W. C. Smith should enable the social worker to distinguish the faith from religious conviction. At the same time, the basic notions of religion and spirituality are explained and the request for the open concept of religion is proposed. The attitude presented in this publication is suitable with respect to the major privatized religiosity in the Czech Republic.

In the second part, the space for incorporation of spiritual subjects into social work is outlined from both theoretical and practical point of view. This part deals with the presence of spiritual aspects in the history of the field and their displacement in the period of scientification in the twentieth century. The assets of spirituality integration into social work is justified by their positive influence on mental and physical health and for coping with stress. Much emphasis is laid on the attitude of Viktor Frankl, who states the necessity of finding the meaning of life.

The third part is focused on the need of integration of the spiritual subjects into social work with homeless people. It deals with the definition of homelessness and points out the need for holistic attitude to this population. The presented conclusions are supported by a set of studies concerned with this subject matter accompanied by a qualitative interview. The key role in the reintegration of homeless people turned out to be the finding the meaning of life.